DAVID CARRIL
LO INMORTAL
Y LO IMPOSIBLE

Lo inmortal y lo imposible

ÍNDICE

Lo inmortal y lo imposible.....9
Máscaras e ídolos.....48
La lucha de la forma.....74
Casi escritura.....85

PREFACIO

¿Es posible una épica de la carne? Este es un libro sobre la muerte y sobre su importancia, pero, ante todo, sobre la lucha contra la muerte. Se ha puesto como primer y último dato la verdad de la muerte. Ello es lo que abre y a la vez cierra, en último término, nuestro camino posible. En medio de ese camino se encuentra, entonces, la lucha que abre la flor de nuestra existencia. Una lucha que conoce su fracaso, pero que no ceja en persistir, intentando, en todo momento, encontrar el umbral, el lugar por el que, a través de la sombra y la oscuridad, penetre un halo de luz. Hemos querido denominar a este halo con el nombre de lo Imposible. Contra la muerte en cuanto imposible no obstante realizado como posible- esa imposibilidad que emerge súbitamente de la que habla Goethe, refiriéndose también a la muerte- realizamos el pensamiento de lo Imposible, pues en último término esta lucha de la carne y su lazo fatal contra lo que niega la carne es impensable, por tanto imposible. Este lazo no se deja resolver. Queda como lazo en último término. Ello permite también otra imposibilidad: la de narrar una épica de la carne en sentido tradicional. Queda el fragmento, la alusión, la luz instantánea que viene a morir de inmediato tras su vano hallazgo. Esta épica de una carne- un espíritu rebajado a conciencia de carne- nos invita a pensar en el marco de una casi-escritura, sometida al peligro, como las casas habitadas por los seguidores de Nietzsche al pie del Vesubio. Todo se puede, sin embargo, arrojar a este fuego, y todo de hecho se ha arrojado. La muerte es la madre de la civilización. Forjamos nuestras máscaras a modo de conjuros contra lo Imposible, y en su factura sospechamos que toda nuestra felicidad está ya dada en el trabajo. Es por eso que nuestro eterno retorno es el retorno hacia el camino. No podemos salir del taller ni de la fragua. Y, sin embargo, algo en nosotros nos previene de arrojar todas las cartas al fuego. Un Anti-Pascal se quiere mago del juego, tramposo y bufón que detrás de sus sombrías intuiciones guarda su secreto más íntimo. Su nombre no es otro que el de la esperanza.
Lo que no es eterno tampoco es real
Miguel de Unamuno

Lo inmortal y lo imposible

Nada más metafísico que la lápida. Nada más fundamental. La lápida niega toda teología del fin, también aquella que quisiera no tener nada que ver con el fin; la lápida es un resumen brutal de la existencia. La lápida es la verdad de la vida. Ella representa lo único no enmascarado, lo que no se retracta, lo que no admite ambigüedad ni opinión alguna. La muerte es, por tanto, lo que merece propiamente el nombre de *verdad*. Nada más devastador que observar las macetas caídas sobre su tumba a causa del viento: con su indiferencia hacia este regalo de sus familiares, el muerto demuestra lo que realmente le importa toda la verdad de la vida, que es en última instancia superior a todo arte y a toda forma de conocimiento. En vano se quisiera, como hace Hegel, sortear esta última verdad, el único acontecimiento del universo que merece propiamente este nombre. Pero la verdad de la vida -la muerte, a la vez oposición y fin de la vida- incluye también a toda máscara y a todo dios que prevalezca como vida y como eternidad de la vida. No menos verdad es entonces que la muerte de todo fundamento es el instante decisivo que da sentido al fundamento; que la verdad del fundamento es su capacidad para enajenarse y negarse de forma absoluta; que este carácter bifronte del fundamento implica el matrimonio incomprensible de lo serio con la ironía, de lo más alto con lo más bajo, que es también una imagen plástica de la verdad del universo. En vano quisiéramos desterrar la muerte del paisaje de lo absoluto; la muerte no se enfrenta a la vida, sino que es su desarrollo lógico, su contradictorio final. Lo único que se enfrenta a esta violencia injustificable es el espíritu, en su testaruda negación de lo evidente. Lo único absoluto es, pues, esta negación, este impulso cuya insistencia no se puede comprender mejor que aquella prostitución del fundamento devenido carne y muerte. Es por eso que, propiamente hablando, solo esta acción rebelde del espíritu anuncia su acto como lo propiamente fundamental. Quizás cabría decir mejor: como el Deseo de lo fundamental.

Φ

Porque el espíritu -ese impulso configurador que anima a todo acto humano-no ha hablado nunca de la vida como de una vida en oposición a la muerte, sino como de una vida insuficiente, incapaz de suponerse a sí como lo otro asimismo absoluto de la muerte, como de algo inferior en fuerza y sustancia a esa totalidad de lo inerte, en resumen vida realizada como la sombra de sí misma, es por lo que sigue amarrada a su ilusorio sueño en el que imagina un competidor digno de la muerte, así una vida eterna, un fundamento que se

quisiese a sí mismo inviolable, frente a ese halo de sacralidad que posee la muerte en función de su único privilegio: la eternidad.

Φ

La muerte está en el corazón de la vida como una semilla interior que creciera a medida que la vida avanza. Su flor es la detención del corazón. “Cuidémonos de afirmar que la muerte se opone a la vida- dice Nietzsche- pues lo viviente es tan solo una especie de lo muerto y una especie muy insólita-”. Y sin embargo, la muerte es la negación de la vida. Es esta dialéctica incomprensible lo que convierte a la muerte en un misterio insufrible, no tan solo en simple culminación de la vida.

Φ

Desde siempre, el espíritu y su impulso han sido natos competidores de la muerte. Puesto que el espíritu nunca reconoció la realidad de la vida humana, sino que vio en ella un fantasma, debía por tanto colocar su fundamento más allá de la muerte, que era la responsable de la fragilidad de la vida. Fue así como se puso bajo un fundamento metafísico el destino de millones de hombres, muchas culturas y miles de pueblos; se sobreestimaron los poderes de un fundamento que se creyó más fuerte que la muerte. Solo así se puede comprender que el supuesto descubrimiento de Heidegger acerca de la finitud humana haya sido aceptado históricamente como una especie de iluminación filosófica. Esta verdad se hallaba paradójicamente latente como evidencia primera de toda realidad humana, pero su réplica contundente se encontraba en la afirmación de una vida verdadera más allá de la existencia temporal, cuando no en un sujeto remitido a fundamento absoluto. Solo gracias a esta caída del fundamento metafísico puede tener sentido la revelación de un conocimiento tan antiguo como la civilización egipcia. Al destruir el fundamento que garantizaba sus poderes más allá de un lapso de tiempo humanamente cognoscible, el hombre descubría que se encontraba solo y desnudo, expuesto a mil amenazas; ya fuera en la forma de la teología de Kierkegaard, que negaba toda mediación ante el absoluto, ya fuera mediante la liquidación de ese absoluto en el pensamiento nihilista en general. Pero esta situación no era nueva, sino que además, era la *causa originaria* de la entronización del dios, de la fundamentación del fundamento. De Platón a Rosenzweig, pasando por Hegel, la muerte siempre es principio, nunca fin; la muerte es causa del fundamento. Cuando esto no sucede, se criminaliza al pensador y se le tacha de nihilista: la obsesión por el suicidio en Cioran. Pero lo que las filosofías de Hegel y de Rosenzweig demuestran no son tanto que la muerte es inicio y causa del fundamento, cuanto que el espíritu es reacción - o revolución- ante una realidad indestructible dada de antemano como última posibilidad

frente a todas las posibilidades concebibles del espíritu.
La historia del espíritu podría determinarse, según esto, como la historia de la rebeldía o de la reacción del impulso del espíritu contra un fundamento que se encuentra más allá de toda máscara y de todo fundamento como máscara: es así como el Padre de todos los Fundamentos es la Muerte, puesto que por ella y contra ella nacen y mueren todas las ideologías, todas las filosofías, todas las religiones, todos los pueblos. La vida es máscara de la imagen divina que, según la tradición hebrea, no puede tener rostro alguno, puesto que no puede haber imagen fiel de la muerte: la calavera es una burda utilización de una imagen perteneciente a las categorías de la vida que solo representa la superficie de lo innominable. Pero también la ideología es máscara de la muerte, puesto que ella también quisiera pensar lo Impensable, al igual que la muerte realiza el pensamiento de lo Impensable- en sentido negativo-: la eternidad de la Idea, que existencialmente es la vida eterna, políticamente la erradicación de la sociedad de clases, y filosóficamente la Armonía a manos de la disolución definitiva de toda aporía del pensamiento.
Φ

Hasta que los cementerios no se coloquen en la plaza de las ciudades, y no en sus periferias, el hombre no habrá sabido enfrentarse cara a cara con la muerte. Puesto que casi siempre lo hace de forma lateral, semiconsciente; propiamente no lo hace él a título de ser consciente, sino a título de animal instintivo. Hay que elevar este instinto al lugar que le corresponde. Hay que acercar la muerte a la conciencia.
De la misma forma que el panteísmo- Goethe, Spinoza- quiso convertir la vidasombra de la muerte- en vida para sí, plena, autoconsciente, convirtiendo lo frágil y lo espectral en fundamento, el cristianismo pretendió la reconciliación con la muerte a través del proceso que convierte la muerte en *vida* celestial, la muerte en antesala de la verdadera vida. Primero admite el poder de la muerte, mediante la aceptación de la muerte de lo divino mismo, puesto que la carnalidad de Cristo es ya el tiro de gracia del fundamento; después habla de resurrección y de una vida celestial que es *contradictio in adjecto;* la justificación para esta enrevesada explicación era el pecado original. Pero desde el punto de vista de la historia, en la aparición de Cristo se trató solo de la admisión y, por tanto, de la derrota de un capítulo del espíritu ante la muerte; no en vano el cristianismo es religión de vencidos. Pero adelanta con ello una convicción fuerte: que esta vida es una vida de miseria, si su final es la muerte. Nietzsche y Spinoza se revelaron contra esta repugnante afirmación, quizás porque, de forma paradójica, les repugnaba admitir esta verdad, quizás porque en el fondo eran grandes negadores de la muerte. No en vano Nietzsche

afirma la vida contra toda trascendencia y melancolía de trascendencia, y Spinoza habla del *conatus* como de la esencia del ser particular. Lo que demuestra- en el caso de Nietzsche- que nihilismo y desprecio de la muerte no son enemigos, o que es posible el nihilismo como afirmación de la vida. Pero hay más de cierto en la percepción que pone después al afirmador de la vida y primero al negador de la muerte. Porque el metafísico puede ser también un gran afirmador de la vida: de una vida prolongada a sí misma, sin el límite insoportable de la muerte. Hay que formular la exigencia de lo imposible. Nuestro concepto de vida – si es que se puede hablar de un *concepto* de *vida*- sería, entonces, no el cielo como sucedáneo de la vida, ni la vida dañada como la única realidad experimentable de la vida, sino el cielo carnalizado en la vida, lo eterno impreso en la materia: tal el concepto de vida eterna terrenal, más cercano al comunismo que al cristianismo, no exento de problemas, cruce de dos posibilidades (vida dañada y cielo metafísico) en el punto de lo imposible, que es el punto de ignición del Deseo: la afirmación de la vida en el conocimiento (Goethe), y la perseverancia de cada ser en su propia vida (Spinoza) no pueden admitir la realidad empírica de la muerte terrenal: el conocimiento se quiere siempre realidad cada vez más fuerte; este *crescendo* espiritual permite también concebir la reencarnación como transmigración progresiva de un alma que aprende: tal en Platón. Pero esta evolución espiritual transmigratoria no resuelve el problema de la existencia ni tampoco el de la muerte: tan solo lo prolonga. El fin de la vida en Goethe es cognoscitivo: se niega la muerte porque se quiere apresar el sentido último de la existencia- que en principio, debería ser una exigencia justa-. Tal es también la misión de Fausto.

Φ

La postulación de la eternidad de la carne puede pertenecer a la lógica del deseo, nunca a la lógica del pensamiento. En cuanto abstracción pensada, atenta sin embargo contra ese pensamiento en la medida en que propone una visión positiva de lo Imposible. Y la tarea del espíritu no es postular lo imaginario imposible como positivo, sino oponerse de forma negativa y activa ante lo dado como lo único posible, sin engañarse nunca sobre la imposibilidad de lo imposible, postulado en cuanto posible.

Φ

La muerte clínica no es ajena a la muerte como evento metafísico. El instrumental requerido para la realización de la autopsia es, quizás, el único material empírico que verdaderamente tiene conexión directa con el mundo espiritual en su concepto total, la muerte. Pero con la muerte clínica no termina el proceso biológico, inversión del proceso de crecimiento y poder que caracteriza al organismo vivo. Mas este

decrecimiento y degradación de lo vivo se mantiene en el estado metafísico de la muerte como la vida y el espíritu en el cuerpo vivo, sepulcro en potencia. Ambos procesos están encarnizados en su otro, ambos procesos representan, quizás, el uno para el otro su síntesisnegativa- lógica y conceptual.

Φ

Lo que no es eterno tampoco es real. Así dice la cita de Unamuno con la que hemos abierto este libro. Esta frase da mucho que pensar. Se parece también a aquella distinción de Hegel según la cual lo meramente actual no es simple e inmediatamente lo real; lo real exige la elevación de lo actual a su concepto. La vida se transforma en sueño cuando se enfrenta a su final. Este deshace toda seriedad de la vida, motivo por el cual la vida misma pierde su consistencia y deviene material hecho de sueños, imágenes – así dice Shakespeare, citado por el propio Unamuno-. Esta disolución de la realidad tiene su correlato artístico en la época en la que también Nietzsche declaró la muerte de Dios, y, por tanto, la muerte del hombre: así el expresionismo de Munch, quien en su cuadro *El grito* refleja un sentimiento en el cual se han destruido los límites que separaban al yo de una naturaleza agresiva y muda; la disolución del yo se hace aquí efectiva, una disolución que solo proviene de una valoración en la que la vida ha perdido su antigua consistencia. Sin embargo, nada de esto vemos en Unamuno; si es cierta la interpretación que lo caracteriza como un *narcisista trascendental*- en palabras de Savater- el filósofo bilbaíno propondría frente a la muerte la solidificación de su alma, garantizada por el hambre de inmortalidad. Frente a este planteamiento, nosotros celebraríamos la cita *hegeliana* de Unamuno, mas no podemos apoyar la idea de una polaridad yoica enfrentada de forma compacta ante el misterio de la muerte. Pues que nosotros concebimos la permeabilidad de la carne humana ante la muerte, y su manifestación fenoménica, a modo de sombra de la muerte, en potencia en la carne. Aún nos separaríamos de don Miguel en dos cosas más, muy a pesar nuestro; bien es cierto que Unamuno ha intentado captar la esencia del hombre de carne y hueso, alejándose tanto del concepto de hombre ilustrado y abstracto como del hombre de Feuerbach e incluso del ser genérico de Marx; pero dado que las palabras contienen en sí un manantial indudable de significados concretos y direcciones precisas, nosotros no podemos ya, en nuestra situación, apoyar la palabra *hombre*. Esta palabra ha perdido ya su función y sentido emancipatorios; debe perderse por necesidad. Por eso hemos preferido hablar de la carne consciente, una carne que en su materialidad se eleva sin embargo a conciencia de sí misma, a conciencia, por tanto, no de alma, sino de carne. Carne perforada, atravesada. Es tarde ya para hablar del hombre; este sustantivo ha agotado todas sus posibilidades. Frente al

anhelo de inmortalidad de Unamuno, nosotros querríamos subrayar el acontecimiento de la muerte. Unamuno pone el énfasis en la inmortalidad, nosotros en el acaecimiento de la mortalidad y en lo que ello roba de sentido a la existencia humana. Unamuno pone el acento en la positividad del alma humana, como presencia eterna; nosotros, en la negatividad, como movimiento de rechazo ante el sinsentido de la muerte. Aún más, Unamuno querría vivir eternamente como existencia real y actual y por tanto imperfecta, como *Unamuno-en sí*-he aquí por lo que tal solidificación del *ser-Unamuno* lo agota en su particular rebeldía, sin posibilidad alguna de abrirse al mundo y universalizar tal experiencia-; no hay fin cognoscitivo en el hambre inmortal unamuniano. En cambio, la carne consciente quisiera renegar de la muerte solo en base al hecho de que con ello se le cierra el sentido oculto de la vida- su último secreto, que es por lo cual ha luchado como carne elevada a conciencia-. No hay deseo de repetir o eternizar la vida, sino incomprensión y rechazo al hecho definitivo de que se irá de este mundo sin conocer finalmente *qué* ha vivido y *cual* era en su fondo, la verdad de este mundo.

Φ

La ciencia niega la transmigración de las almas en base a su propio concepto, que establece las reglas de la razón y en todo caso la razón como regla; mas como muchos han señalado, la exigencia de la inmortalidad es una exigencia racional. Esta es la razón también por la cual la religión es una manifestación de la razón, y no del sentimiento. Hegel tenía razón en este punto frente a Schleiermacher y Unamuno. Si es cierto que la ciencia tiene como base a la razón y a las exigencias de la razón, no puede entonces despreciar las exigencias últimas de toda religión. La idea de que la religión es solo una medicina eficaz contra la angustia psicológica humana ante el vacío, la muerte y la injusticia universal no es un argumento para que esta angustia quede explicada y liquidada. Al contrario, un punto de vista racional argumentaría que la religión da la respuesta que la razón necesita, puesto que la religión ve en esa razón el fin de su angustia. Sin embargo, por esta misma explicación- y dando una vuelta de tuerca demencial- podríamos afirmar que la razón es insuficiente. Pues que ahí donde se emparenta con la religión puede demostrar su ilusión constitutiva, en torno a la idea de que la religión y la razón coinciden en su lógica última y sus últimas necesidades, que son aquellas que precisamente la realidad empírica les niega.

Φ

La realidad humana está tejida con la carne de aquello que es lo único posible y la carne de aquello que niega la verdad de lo único posible. Como el fuego del corazón ardiendo en el sepulcro del cuerpo.

Φ

No hay nada otro profundamente lejano, alteridad excluyente de toda presencia, que no sea meramente el pensamiento de lo Imposible, pues inclusive este pensamiento es capaz de obtener su lugar para el respeto en el seno del pensamiento mismo; toda alteridad no solo se halla lejos de nuestra mismidad, sino que la portamos, la carnalizamos, la somos. Tal la carne como pasividad y materia propiedad de lo inerte y la carne como grito emergido de la naturaleza, la carne como conciencia.

Φ

Lo Horrible es la verdad. El velamiento de lo Horrible, la rebelión contra lo Horrible, la negación de lo Horrible, es la verdad de esperanza.

Φ

La muerte es lo absoluto, la sombra de la muerte es la vida dañada, la pasividad de la carne. Rehuir la pertenencia de la vida a la muerte como sombra es el trabajo propio del espíritu, es decir, de la carne elevada a conciencia y como conciencia, a acto productivo.

Φ

El espíritu contra la muerte. Esto no es nuevo, ¿No se ha dicho ya miles de veces? ¿Por qué habríamos de repetirlo? Solo hay una razón para hacerlo, una razón fundamental: el *olvido*. “En el lenguaje, constantemente suponemos y olvidamos”-dice Agamben. También: “Acaso la cosa misma sea olvido de sí”. La noticia de nuestra muerte futura es siempre conocimiento fresco y nuevo, inauguración de un acontecimiento impensable, que no deja de sorprender. Aquí el asombro nunca termina. La muerte no es pensable en tanto fin, porque el fin en general no es pensable.

Como otredad y absoluto, la muerte no puede permanecer y comparecer ante nosotros como presencia de forma continua. Por eso el recordatorio de su existencia es siempre nuevo; lo impensable nunca es superado por el entendimiento. La muerte es un Imposible negativo.

Φ

La vida como sombra de la muerte, vida sin consistencia frente a la compacidad del difunto, también en Nietzsche: “El mundo es sueño y humo ante los ojos del que sufre eterno desasosiego”.

Φ

Difunto, velatorio, muerte, crematorio, lápida, incineración. Pareciera que al citar estas palabras algo de la ceniza del cadáver quedase, a modo de macabro regalo, posado en nuestra lengua. Palabras tabú, palabras extrañas procedentes de una mística incomprensible, terrible, implacable. No es posible habitar el lenguaje

de la muerte.
Φ

El secreto que guarda para sí el pensamiento imposible, como en el Platón citado por Agamben: “Sobre esto (la cosa misma) no hay modo alguno de decirlo”. Agamben mutila este referente extraño (la cosa como una supuesta sustancia oscura, más allá del lenguaje) y lo devuelve a su seno, el lenguaje mismo en su in-decibilidad. Con ello, olvida la muerte, que es lo que por definición estamos más dispuestos a olvidar. Lo que hace que el secreto sea secreto, esto es, que no manche al verbo, a lo comunicable, al lenguaje, solo puede ser lo que no se debe pensar, lo que se debe relegar a las afueras de la ciudad- por tanto, lejos de las cosas, lejos de la actividad del ágora-: la muerte. La muerte es lo único no pensable, porque la muerte es lo único posible y al mismo tiempo lo Imposible; la otredad que solo se deja pensar como imposibilidad, y que en esta relación negativa con el pensamiento adquiere su realidad y su verdad.
Φ

Dios es la Muerte, la Muerte es Dios. Tal es, en resumen, la síntesis de toda teología filosófica.

Φ

Dios es inmortal, porque solo lo que no puede morir es inmortal. ¿ Y cómo podría “morir” la muerte?

Φ

Deberíamos sentirnos avergonzados de hablar aquí de la muerte. Porque la muerte es también una Gran Palabra, ¿Y con qué fundamento hablamos nosotros de grandes palabras? El filósofo dispuesto a encontrarse con lo definitivo se arriesga por ello a la mayor de las calamidades. Mas no puede de otro modo conseguir su sustento. Por otra parte, hablar aquí de la muerte, en este páramo intelectual que nos ha tocado vivir, en el que solo se elogia la moderación de la palabra y las pequeñas palabras- pienso, por ejemplo, en la poesía de Sczymborska- reabrir el peligroso baúl de los ídolos es cuanto menos una actitud irresponsable. Pues la muerte, como Gran Palabra, pertenece por tanto a los ídolos. ¿Quién puede hoy, sea su preparación mediana, superior o inferior, hablar con legitimidad y coherencia de esta clase de asuntos? El erudito no llegará tan lejos. Quizás incluso, para él aquella opción íntima, simple y sin grandes gestos que se condensa en la escritura de poetas como la mencionada escritora polaca, sea en fin una actitud más responsable. Mesura en torno a lo Imposible y cobijo finito en medio de utensilios

de cocina, paraguas, tarjetas de crédito y hospitales. Prosa de la cotidianidad, heroicidad simple del ciudadano anónimo y prosaico. Nada de grandes palabras, silencio con respecto de la voracidad de la muerte, que es la manifestación de lo sobrenatural mismode ahí su imposibilidad-. Pero la muerte, en cuanto Imposible, no es un asunto de coherencia intelectual, de respeto a las academias y a los eruditos o al *Zeitgeist*: es nuestro más íntimo asunto, puesto que nosotros mismos como sujetos singulares portamos, en la forma de carne y materia, el elemento en el que la muerte se desplaza, tomando nuestro cuerpo como su manifestación metafísica, convirtiéndose ella para nosotros a la vez en lo más propio y permaneciendo, como misterio y otredad, en el absoluto más impensable posible. La muerte es lo otro de la Gran Palabra, su imposible reverso. Cada ser humano a nivel individual debe responder, independientemente de cualquier circunstancia, a la pregunta de este Imposible; a nivel colectivo, anhelaríamos, quizás, imaginar el día en que la humanidad misma, sujeto devenido conciencia colectiva, reservara una picota en la plaza para la muerte, abjurando de ella, denunciándola: en definitiva, afrontando su destino. En este pensamiento a la vez absurdo e imposible, se demuestra que todo argumentario con la muerte exige primero la renuncia a la palabra. Como contrapartida, la palabra es la única herramienta de la que disponemos para luchar contra la muerte.

Φ

Solo vencemos a la muerte en el acto que da testimonio de nuestra repulsa incondicional a la muerte: este acto es nuestro testamento filosófico, mancha en medio del silencio puro de la muerte.

Φ

"La muerte lava la tierra"- dice Canetti en su libro de los muertos, citando a un autor desconocido. La muerte como purga y salvación de una vida considerada un tormento, una enfermedad dolorosa. Una justificación, en suma, de la muerte. ¿No tendría entonces la muerte su papel? ¿No serían excesivas e injustas estas voces que quisieran prolongar una vida muchas veces infernal, absurda, insoportable? Mas describimos el impulso que fundamenta la creación de cultura y civilización, y corroboramos la repugna de la muerte que se encuentra bajo este impulso. Quizás se trate de una exigencia injusta, ¿Quién puede saberlo? Sin embargo, ¿No es la melancolía, el tedio y el infortunio lo que hace de la vida una desgracia? La muerte penetra la vida a través del dolor que se manifiesta en la vida. El espíritu encarnado consiste en el espíritu amenazado a través del acto por el que la muerte se encarna en el cuerpo y en el tiempo.

Solo nos permitimos la lucha con la muerte bajo el postulado que garantiza la victoria de la muerte. He aquí la exposición del pensamiento de lo Imposible. No procedemos desde la exigencia del

espíritu y desplegamos nuestras potencias a lo largo de la vida y con la perspectiva de la muerte futura. Nuestro método es inverso: una vez registrada por la conciencia la empiricidad inobjetable de la muerte, su realidad suprema, regresamos a aquella exigencia, reaccionamos ante su terrible noticia. Aquí, reacción y revolución son sinónimos.

Φ

Puesto que la muerte es una cuestión de *límites* – así como absoluto y otredad para la conciencia, ausencia que viene y sin embargo presencia nunca presentese ha querido ver en ella un acontecimiento no propio – Epicuro, Wittgenstein-. Pero la muerte tiene apariencia y presencia en su otro- como dice Blanchot, vemos nuestra muerte solo a través del otro-, aún cuando a pesar de ello conserve su esencia de otredad. Pues mi muerte es mi última posibilidad y a la vez no es asunto mío, mas sí de mis semejantes- aunque solo a través de mis ojos-. Mi muerte se hace presencia en la conciencia del otro- verdadera trascendencia-: por tanto, mi muerte penetra en el mundo fenoménico a través de la conciencia del otro. No solo mediante su presencia virtual en mi propia carne es como tengo noticia de la muerte; nuestra propia muerte se hace presencia a través de la muerte del otro, evidencia fenoménica en mi conciencia, que arruina de este modo lo que de polaridad absolutamente otra podría haber en mi existencia- frente a Unamuno-. Pues en la muerte del otro y a través del duelo por la muerte del otro yo mismo contemplo y hago duelo por mi propia muerte.

Φ

"Una vida humana no es suficiente tiempo para decir lo que hay que decir". Inmortalidad, pues, no deseada como fin en sí, sino solo como medio. En todos los actos humanos se encuentra esa exigencia como fundamento innegociable, definición primera y última, único absoluto.

Φ

En medio de la fragilidad y carencia que representa la experiencia de nuestra propia vida, toma forma y cuerpo la masa absoluta de la muerte, y solo en ella. Pero este difícil equilibrio no es exacto. La balanza que pesa la vida y la muerte no se encuentra nunca en un punto fijo.

Φ

No somos impermeables a la muerte. Por eso, la idea de una vida plena que solo se contempla a sí misma- una vida que ignora la potencia de la muerte- es una idea imposible.

La palabra engaña sobre la naturaleza de la muerte. Porque tras un mismo discurso, tras una palabra usada y gastada, se oculta un acontecimiento que es uno y definitivo para el que se cobija o se explica tras ella. La muerte es, acaso, la única palabra que no posea

naturaleza intersubjetiva; la palabra que pone en jaque a todas las demás palabras, la palabra- fundamento.
Φ

Lo que de muerte hay en toda vida, es lo que permite concebir la idea de una vida insoportable.

Φ

Lo Imposible no es lo Impensable, porque lo Impensable es lo Único posible.

Φ

¿Es evidente la muerte? Si la vida es sueño frente al absoluto de la muerte, es innegable que este absoluto sigue siendo marca abstracta, palabra vacía, un imposible, un afuera: los restos cadavéricos se encuentran aún en el interior de las categorías de la vida, en el espacio de la percepción. Aunque en ellos tiene su morada la muerte, de forma potencial. La muerte es, también, sueño para la vida, aunque solo porque su recordatorio continuo, como última verdad de la vida, nos haría imposible la vida.
La muerte es Imposible e impensable, así la vida. El pensamiento resbala en medio de su última necesidad.
Φ

"El mundo es independiente de mi voluntad". (Wittgenstein). Y sin embargo, el mundo forma parte de mi pensamiento, es una exigencia para mi pensamiento y yo formo parte de esta exigencia. La tensión o relación unidireccional entre el mundo y el yo hace posible la existencia de una dialéctica imposible, que en nuestro encuentro con la muerte se torna ley sagrada e imposibilidad elevada a infinito.
Φ

Es verdad que solo es posible una razón del límite. (Wittgenstein, Trías). Pero la razón de esta razón está en el más allá del límite. No podemos perforar la eternidad, pero la eternidad no cesa de perforarnos en todo instante. (Bonaventura).
Φ

La filosofía no busca respuestas, o no debería buscarlas, pues ya ha obtenido la respuesta. La muerte es la respuesta. La posible negación de esta respuesta es, en su riesgo, cosa de la esperanza, no de la filosofía. Esto plantea otro problema, pues, ¿Cuál es entonces la pregunta? Dicho en clave distinta, lo incomprensible sería entonces esta insistencia del espíritu por no contentarse con lo evidente. La filosofía de Wittgenstein quiso reducir este ímpetu al efecto de una mala comprensión del lenguaje. La pregunta es, pues, qué forma ha de

tomar la propia pregunta, cuál es el papel de la pregunta, cuál su deber, si es que esa palabra puede tener algún sentido. En cualquier caso, pensar *desde* la pregunta no es novedoso. Nuestra civilización occidental se ha forjado a sí misma desde ese presupuesto. En ella, la respuesta siempre fue lo primero. Solo después vino la pregunta.

Φ

La actualización de la muerte como horizonte y proyecto hecho presencia de esta forma ante la vida, *es* la esencia del tiempo de la vida; no noticia consumada, sino devenir, acto que actualiza mediante sí la pertinencia siempre nueva de la muerte y, por tanto, de la lucha contra la muerte, fundamento de la razón de la vida. Por este motivo es la muerte siempre novedad. Por lo mismo, acontecimiento siempre presente, eterno retorno a lo largo del acto de la vida; solo con su llegada podemos localizar su éxito. Pero esta llegada solo nos afecta en el pensamiento, lugar desde el que se ha encauzado una lucha más allá del pensamiento. Es por eso que propiamente hablando, nunca somos vencidos por la muerte, en el buen sentido de que mientras permanecemos vivos *siempre* estamos en lucha con ella. Ese adverbio, *en,* indica el lugar propio de la vida.

Φ

No hay palabra definitiva sobre la muerte. Por eso la muerte es presencia viva, desde el lugar de lo imposible, ante la cercanía de la carne viva.

La banalidad de la muerte, o la muerte entendida como banalidad, se inscribe en el reconocimiento del fracaso ante la muerte. De Auschwitz a Blanchot, la muerte disuelve aquí todo lugar emplazando el ser del sujeto a un efecto inconsistente de sí mismo, voz o sombra de voz en devenir, sonido o eco de algún proceso extraño a él, ajeno e intrascendente. Frente a ello, quisiéramos pensar lo Imposible, la conciencia de una carne que se erige frente a una muerte con mayor autoridad a medida que su propia lápida va tomando forma. Porque esta lucha no depende de destinos históricos colectivos ni de narrativas hegemónicas. Atraviesa al sujeto individual y colectivo, lo envuelve dándole luz y forma, impulsándole más acá y más allá de sí mismo. Aquí ni siquiera palabras como responsabilidad, existencia, libertad o posibilidad alcanzan a dar el tono del problema. Ellas son sombra frente a este choque dialéctico en el que se condensan todos los vértices imposibles que determinan la vida de la carne como tal. La muerte no es un asunto de filósofos. La filosofía, como institución y como ciencia, ha de callar ante el reclamo lanzado contra el advenimiento de un concepto general- la muerte- en la carne del singular. La filosofía tiene que callar aquí y poner el oído. Es nuestro deber, por tanto, exigirle a ella lo que ha robado, la devolución de su monopolio sobre el pensamiento de la muerte.

Φ

La muerte es lo que determina la cualidad del tiempo, pues también puede ella desplazarse a través del tiempo. Es que nunca abandonamos este pecho. Somos niños a lo largo de la vida entera, succionando las distintas figuras con las que se nos presenta la muerte en todo tiempo.

No es posible pensar la muerte, pero nosotros *tenemos* que pensar lo Imposible. La muerte y el asombro son hermanos.

Φ

Donde todo es oscuro, inasible, imposible, asfixiante: allí se exige una respuesta, allí la voz tiene una patria.

Φ

La tijera de Jünger ha apuntado en el mismo sitio que nuestras hipótesis. La diferencia entre la potencia y el acto es su medida. Así como la visión se muestra potencia de acontecimiento, o acontecimiento en potencia, según el cual el hecho real y actual objeto de la visión deviene acontecimiento en acto, así la carne consciente es profecía de su propia muerte, de un entierro en el que el finado coincidirá consigo mismo en el tiempo. Pues nuestra muerte futura es recuerdo. Esto no lo digo yo ni lo dice Jünger: es simplemente la descripción del mecanismo de la carne consciente en relación con su propia conciencia. Lo cierto es que estas consideraciones no dejan de ser morbosas: hay algo de tétrico en este libro de Jünger. Quizás el reconocimiento de ese enlace terrible y enigmático que hace posible la coyuntura entre profecía, sueño, pesadilla y, por otra parte, realidad, acontecimiento, verdad en suma.

El descubrimiento intelectual de Calderón, la vida como sueño, se ha transformado con el tiempo en sabiduría popular, objeto de conocimiento colectivo. Pero este hallazgo solo tiene su peso en la relación que la muerte establece con la vida. En cuanto *sustancia*, la muerte es dispersión, conjunto vacío, nada. En cuanto *sentido*, la muerte se transforma en su propia oposición y supera en densidad a la existencia humana, la cual se revela fuego fatuo e ilusión al compararla y medirla con los instrumentos ópticos que la muerte proporciona. Es aquí donde también se cierra el círculo dialéctico en el que convergen la nada y el ser, Dios y la muerte o la ausencia de Dios: la identidad hegeliana. Mas en el trayecto hacia este colapso, orgasmo identitario se ha sacrificado la existencia temporal, verdadero medio de la carne consciente. Esta existencia se evidencia fuga y mediación frente a un proyecto superior, desconocido para nosotros. La paradoja de esta enseñanza se produce en el reconocimiento de que aquel sueño calderoniano fue otrora vida auténtica y única posibilidad

de vida: el concepto de vida que permitió a Spinoza despreciar el sueño de la muerte.

Φ

Como concepto, lo Imposible no se deja pensar en ninguna de sus acepciones. No solo como muerte lo Imposible es impensable; también lo es como vida terrena inmortal. Pues una vida tal, máxima exigencia- quizás- para el espírituo para ciertos espíritus- sería insoportable en cuanto fenómeno y realidad. ¿Quién podría soportar la idea de que un individuo criminal no pudiera desaparecer jamás de la faz de la tierra? En cuanto Imposible, el objeto del espíritu es impensable. Así, la vida eterna terrenal, tanto como la muerte como destino único e inaplazable.

Φ

Pero tampoco la vida eterna -terrenal o celestial- es un gran pensamiento, porque una vez dejamos de pensar en ella, ya en cuanto posible, ya en cuanto imposible, regresamos como atraídos por una fuerte corriente magnética al lecho de la tierra, en medio del camino, en medio del problema. Y a esto lo llamamos conciencia y vida. Esta conciencia viene determinada por su saberse trayecto para el cual origen y destino son perfectos fantasmas. Solo cuando comprende el destino como lo más acá del destino, cuando ese destino se vislumbra materializado en su propia carne, la vida se entiende como sueño. Exceptuando ese instante, toda ensoñación del Posible positivo es como una borrachera o como una pelota arrojada contra la pared: enseguida regresamos a la tierra y despertamos, si es que en realidad este despertar no es solo consecuencia de aquel efecto por el cual simplemente hemos trocado un Posible inexistente por un vivo Imposible.

Φ

¿Es posible tener una relación de amistad con un muerto? Yo mismo me he hecho amigo de un pájaro, al que previamente he enterrado. Pues todo muerto tiene derecho a un lugar de descanso. ¿Es posible, entonces, una relación que contemplamos solo en el escenario de lo vivo, en medio del mundo de lo muerto? Podría decirse que así sucede cuando reverenciamos a nuestros maestros muertos. La lectura del clásico- Goethe, Dante, Platón- reaviva un diálogo espectral aunque fecundo y vivo para beneficio del lector. La vida en forma de impulso hacia lo eterno prende cuando leemos el pensamiento vivo de aquel que sin embargo ya no pertenece a la vida. Ese es el impulso secreto de aquel que escribe: la trascendencia. Pero no nos engañemos. Aquí no hay un diálogo, sino un monólogo. Esta necesidad del carácter monológico en nuestra relación con los muertos convierte en un imposible y un absurdo el trabajo del médium. Esta relación es puramente exterior. La palabra del autor nos habla, pero

no nos habla en cuanto sustancia viva y permeable, sino solo en cuanto monumento. No es posible introducir una pluma en el interior de una piedra. Por cierto que la piedra- lo geológico y lo inorgánico en general- es el mejor símbolo para la muerte.

Φ

La cuestión de pensar el límite en sí mismo, la tendencia actual y pragmática de reducir la problemática del absoluto, rebajando su fuerza al declinarlo como impensable, intentar conducirse solo en la tensión de los problemas, no toca en todo caso lo fundamental, lo impensable que axiológicamente es lo que hay que pensar. *Lo fundamental no es un problema del lenguaje*. Lo fundamental está al otro lado del sueño de una filosofía que solo piensa la tensión en la que el ser humano se halla en medio del breve lapso de su vida. Hemos de fijar el pensamiento en lo Imposible, porque lo imposible, lo impensable, es lo que arroja luz sobre lo meramente pensable, lo actual, lo vivo y lo empírico. Lo interesante en torno a la cuestión del límite reside en lo que está siempre más allá del límite.

Φ

"Está aquí y está allí, está lejos y está cerca, es profundo y es alto, es de tal manera creado que no es esto ni es aquello". Eckhart habla aquí de Dios. Lo mismo podría decirse de la muerte.

Φ

Lo Inmortal es solo *lo que se quiere* inmortal, pues en su nombre lleva lo muerto como nosotros mismos llevamos en nuestra biografía un espacio en el que una fecha enigmática pondrá fin y cierre a nuestra existencia. El paréntesis tras el espacio en el que alguna vez -que puede ser cualquier instante- se insertará esa fecha, sin embargo, no es futuro: es actual y presente. Ello asigna el carácter de certeza a nuestra muerte. De la misma forma, lo In-mortal lleva en sí aquello a lo que se opone, única posibilidad bajo el signo de la negación. Es por eso que lo eterno es siempre lo Inmortal, pues aquello que se quiere perecedero es negación, movimiento y guerra contra la afirmación y positividad que marcan la presencia de lo propiamente perecedero y mortal.

Φ

El ardiente grito muestra de nuestra dignidad dice Baudelaire. Porque la muerte inaugura una lucha a la que la carne consciente debe responder si no quiere verse humillada. Como el desafío de Satán a Dios, cuando el Diablo pone en juego la verdadera fidelidad de Job a su creador, así la muerte coloca a la carne desde su nacimiento en un trance en el que se juega su orgullo. Pero este orgullo- de raíz demoníaca- culmina en la explotación de la naturaleza- lo otro inconsciente a lo que se opone la conciencia- a manos de un espíritu arrojado de sí mismo, de una especie que se ha visto obligada a tachar

su esencia y a despojarse de lo propio (así la intuición que sobre Nietzsche tiene Jünger, según la cual Nietzsche propondría un cambio trascendental en la dirección de la naturaleza humana), con el objetivo de rechazar los embistes de la muerte. ¿No deberíamos decir que el origen de la tecnología, del éxito de la medicina y de la bomba nuclear, se encuentra en esta insumisión cardinal del hombre contra el otro que hay en la propia naturaleza del espíritu, la muerte? La historia del espíritu sería entonces la historia de esta rebeldía inicial, devenida tragedia constitutiva de la historia de la humanidad, tragedia, en definitiva, solidificada, elevada a esencia.
Φ

"La muerte, una imposibilidad que de pronto se vuelve realidad" (Goethe, citado por Canetti). He aquí una descripción de la impensabilidad de la muerte.

Φ

No podemos exigir un comportamiento lógico ante la muerte. De pronto yo me hago amigo de un pájaro muerto. No lo he conocido vivo, sino que he comenzado mi amistad con él una vez él ya se encuentra muerto. Extiendo, pues, una relación perteneciente a la vida más allá de su escenario. La necrofilia podría ser otro ejemplo. En ambos, el comportamiento es tildado de macabro, loco, anormal. Pero la relación contraria, inversa, es aceptada. Se nos exige aceptar la muerte repentina del vivo: la extensión de la muerte sobre la vida. "Ley de vida", se dice. Lo correcto sería declarar inmoral el simple acontecimiento, determinar una nueva ley que no permitiese morir a nadie más sobre la tierra. Ni siquiera a los animales. Pero decíamos: no es posible exigir un comportamiento lógico ante la muerte.
Φ

El necrófilo, el que se come a su ser querido, o Norman Bates en *Psicosis,* quien viste el cadáver de su madre y habla con ella: patologías o comportamientos extremos que bien pudieran haber derivado de una filosofía basada en el asombro ante la muerte. Problemas todos ellos derivados de la incapacidad de aceptar la otredad, lo que escapa a la identidad, a la claridad del sentido. El lenguaje resbala ante la muerte.
Φ

En sentido estricto, el caníbal necrófago se comporta de forma más coherente con respecto de la muerte que el familiar que entierra a su ser querido, abandonándolo fuera de la polis, expulsándolo del ágora, eliminándolo de la relación inerna que funda el lenguaje y la vida. En la sangre del necrófago se ha reintegrado al muerto a la vida, en un acto esquizofrénicamente elogiable. Si fuéramos filosóficamente

coherentes, deberíamos comernos a nuestros muertos. Así lo hace en la India la secta *aghori,* y así lo hicieron, en general, nuestros antepasados.

Φ

¿Qué es, propiamente, la necrofilia? ¿Qué la necrofagia? Con el mismo espanto que nos producen estas palabras, deberíamos tratar el hecho mismo de la muerte, y escupir en la tumba de nuestro ser querido. Pues lo que convierte la necrofagia en un acto perverso es la *condición* del muerto. Esta condición es independiente del trato que el vivo tenga con el muerto. En las selvas de Nueva Guinea el canibalismo supone un ritual rendido al recién difunto.

Φ

¿Es la incomprensibilidad de la muerte un asunto del ego? A fin de cuentas, nos duele el pensamiento de nuestra muerte y la de nuestros seres queridos, mas nos importa poco la muerte de un desconocido. Pero el ego o su ausencia ha sido el protagonista de la historia humana. Primero, como proyección idealizada, ya criticada por Feuerbach, en la mitología y la religión; luego, como yo propiamente consciente, yo devenido conciencia de yo, en Schelling y el idealismo alemán; por último, como menoscabo del yo o su completo exterminio, de Freud a Nietzsche atravesando el sujeto colectivo de Marx. Curiosamente, es en los tiempos de la ausencia de ego en los que la muerte se acepta con más firmeza y decisión. También en los que la muerte se encuentra más presente. Como si hubiera obtenido sobre la carne su anhelada victoria. Una mesa, dos vasos de vino, dos hombres. Una apuesta. Uno de ellos es Pascal: apuesta por la existencia de Dios. El otro es un *Anti-Pascal*: apuesta por la existencia absoluta de la muerte. Anti-Pascal dice: “Si todas las noticias que nos vienen de cielo son cuentos chinos, entonces hay que explicar el origen de lo divino en el hombre. Yo digo que lo divino es elaboración, cuya razón se encuentra en un acto de rebelión, contra lo único absoluto existente, que es la muerte. Porque si Dios no existe- y ni Dostoievski ni Kolakowski están aquí para interrumpir este alegato del Anti-Pascal- entonces solo la muerte existe. Por tanto, la muerte es Dios.” Pascal piensa que su enemigo está loco; un mendigo, no menos loco, se acerca al Anti-Pascal y le dice: “Creo que es una buena apuesta. Si tienes razón, ganas. Si no tienes razón, también ganas, porque entonces, la muerte no tendría la última palabra”. También Anti- Pascal sabe esto. Ello es la razón por la que ha elaboradola apuesta de este modo. Nosotros somos Anti-Pascales. Afirmamos con violencia la única realidad de la muerte porque sabemos que si nos equivocamos hemos ganado. Aquí estriba también la duplicidad de nuestro argumento, su carácter de bufón o de esfinge. Nunca se deben enseñar todas las cartas que uno guarda.

Φ

Solo hay una filosofía de la esperanza, que razona del siguiente modo: Si lo Imposible como insoportable es posible, entonces también puede ser posible lo Imposible como lo que destruye lo insoportable. No sabe la esperanza, sin embargo, que lo primero hace precisamente imposible lo segundo. Pero es que la esperanza no razona. La esperanza es exigencia.

El consuelo de la muerte comprendida como fenómeno natural y necesario. Pensamos aquí en la muerte apacible del anciano, que ya ha gozado de sus días de luz. Pero entonces pensamos también en la muerte prematura, la muerte por una circunstancia exterior, ajena a la voluntad del finado. Tampoco es lo mismo la muerte súbita de un corazón que se detiene y el tumor maligno que, siendo como es un proceso natural, no podemos sin embargo tolerarlo como tal. Aquí el consuelo arriba citado no sirve de nada.

Φ

Cada palabra escrita está sometida al peligro. Cada signo se ofrece a lo abierto. Penetramos en el bosque cada vez que meditamos. El pensamiento invoca a lo Imposible.

Φ

Nos acercamos a lo Imposible con nuestro rechazo de la muerte. La muerte es, además, también algo imposible, pues nosotros no morimos: “Somos” muertos. Pero contemplar mediante la vida de la conciencia ese acontecimiento fuera del tiempo es lo que lo convierte en trascendencia.

Φ

Mediante el silencio, el dolor y la injusticia se hace presente la muerte en la vida. Esta presencia es su sombra, su apariencia, su recordatorio. Mediante la palabra, el goce y la justicia, se hace presente lo Imposible en la vida: lo que niega lo único posible.

Φ

La muerte es el único pensamiento que no constituye un capricho, que con independencia de las capacidades del sujeto posee su propio derecho a ser pensada. Ella misma se encuentra tan lejos de nosotros como la estrella más lejana, como la voz de aquel dios que un día desapareció de nuestro lado abandonándonos para siempre; pura extrañeza, la muerte sin embargo no solo está cerca de nosotros, sino que nosotros mismos la habitamos desde nuestro nacimiento a través de nuestra carne perecedera. Lo Imposible de la muerte tiene su razón en la contingencia de nuestra existencia, toda vez que esta misma existencia, en sí misma carente de esencia, deviene realidad empírica el día de nuestro nacimiento. Ese día se inaugura la venida al mundo de lo Imposible.

Φ

Toda cultura humana se ha basado siempre en el mito de que es posible vencer la muerte. Frente a un fogón en lo alto de la montaña, dos ancianos milenarios han esperado todas las noches el amanecer de lo Imposible.

Φ

Inmortal es la tozuda espera de lo Imposible. En todos los intentos por quitar peso al hecho de la muerte, desde Epicuro hasta Spinoza, late sin embargo el pulso inagotable de su importancia. Se trata en todo caso de hacer amable al enemigo, convertir la calavera en proceso natural. En México, se llega al extremo de venerarla.Todo esto no se puede ver sino como un acto dominado por el miedo interno que no se quiere reconocer. En Marco Aurelio domina la amargura y la impotencia ante la muerte. El espíritu naufraga. Cuando no lo hace, como en Goethe, no obstante se niega a perecer: "Luz, más luz". La fuerza niega lo que reduce a la fuerza. La potencia persiste en su existencia. Es el *conatus* de Spinoza. Es difícil tratar a la muerte como un amigo.

Φ

La política es una buena imagen de la función militar contra la muerte que gobierna al espíritu humano. El silencio es desterrado: el diálogo, la palabra, inundan de luz el ágora. El ágora representa la exposición virtual de todo aquello sobre lo que se puede decir algo; para los griegos, todo, puesto que la palabra mienta el ser. Es en el ágora, por tanto, donde se arrojan al suelo todos los velos del ídolo: no hay "cosa en sí" en el ágora. De este modo, el ágora simboliza el intento humano por convencerse a sí de la inexistencia de lo oscuro e incomprensible que hay en la existencia. En el ágora no cabe la muerte ni por tanto su incomprensibilidad: la luz mediterránea condensada en la plaza griega implica el desvelamiento y la claridad de todo aquello que pudiera aún quedar oculto y velado.

Cuando pensamos en la muerte no nos encontramos ya en nuestro medio natural. Hemos inclinado la balanza hacia su límite y nosotros mismos nos hemos posicionado sobre él. La luz es fría allí; todo lo vivo se reviste de ceniza. Como en el cementerio, el silencio se hace todopoderoso y rrige nuestro aliento, cada vez más cortado y sombrío. Ya no nos pertenecemos. No se puede habitar en el extremo del límite.

Φ

El origen de la filosofía es el asombro, y el objeto de asombro está emparentado con lo divino, pues en general lo asombroso tiene un origen remoto, de carácter sagrado. Todo lo que nos rodea en la frontera- por usar el concepto de Eugenio Trías- está "lleno de dioses". (Heráclito). Contemplamos la luz solar como elemento natural de la vida cotidiana solo porque no hemos estado nunca a diez kilómetros del sol. Si pudiéramos contemplar ese espectáculo imposible, hasta el

hombre hipotético del que habla Wittgenstein en su *Conferencia sobre ética,* al cual de pronto le brota una cabeza de león, nos resultaría poco asombroso. Distintas serían las cosas, también, si pudiésemos explorar nuestras propias conexiones neuronales de la misma forma como acariciamos el borde de la mesa. Pronto llegaríamos a la conclusión de que no hay absolutamente nada ordinario en nuestra vida, sino que, por el contrario, todo lo que nos rodea es extraordinario; en medio de eso superior y divino- pues que nos contienesomos excepción y absurdo, contingencia inexplicable. La muerte misma se torna algo abisal, fantasmal e incomprensible. No extraña que, después de estas disquisiciones, comprendiésemos que la carne consciente pudiera llegar a imaginar la negación de la muerte y su refutación como algo perfectamente lógico, como un paso previo a un más allá natural. Cuando todo lo que nos rodea es verificado por nosotros como Imposible, no es difícil dar cobijo al pensamiento de lo Impensable.

Φ

Por virtud de la presencia oblicua de lo Imposible, se nos tornan las cosas presentes- los *prágmata,* dirían los griegos- las cosas de la polis y de la cotidianidad, meras sombras, pliegues de cartón que en ocasiones extremas somos capaces de denunciar como tales. Esta posición transforma de inmediato a la filosofía meramente teórica en presencia, a lo sagrado en evidencia; las leyes de la ciudad tiemblan por un instante. Por virtud de aquella siniestra presencia, no podemos tomarnos demasiado en serio el camino. Pero esto es un tabú; quien no lo respete, deberá ser expulsado del ágora o ser recluido en un manicomio.

Φ

No es posible garantizar la luz en todo instante. Las nubes también se posan sobre el ágora. Por utilizar la metáfora inversa: a través del cielo plegado por las nubes, emergen charcos de luz. Es la presencia en sombra de lo absolutamente otro. El breve lapso de luz arrojado a través del charco se apaga de pronto, pero con su retiro se lleva a muchos de sus fascinados súbditos. También entre ellos está el filósofo.

El origen de la filosofía es el asombro. Mas el asombro deviene, una vez cristalizado el pensamiento en su objeto, en obsesión. El objeto de asombro, además de obsesión, es obsesión sobre algo incomprensible a ojos del filósofo que, no obstante, es dado como hecho empírico y cotidiano, abstraído de toda posible extrañeza, en el seno de la polis. A Heidegger la obsesiona el ser, cosa por lo demás imprecisa si no absurda, pensamiento de lo imposible, capricho o desvarío; a Wittgenstein, conocer la posibilidad de utilizar correctamente el verbo saber, *wissen,* cuya indagación filosófica no es menos peregrina;

imaginamos las noches ebrias en que un Kierkegaard obseso se plantea una y mil veces el comportamiento de Abraham; no en vano en su *Temor y temblor* reproduce varias veces la misma narración, al comienzo de cada capítulo; por no hablar de la obsesión persecutoria que tiene Nietzsche contra el cristianismo. Vistas así las cosas, se podría decir que la filosofía rescata del seno de la corriente de la vida un hecho común y lo piensa de nuevo como algo fantástico. Algo que falta, algo que no debe estar ahí. Ese algo deviene ente en su inteligencia, entidad que le persigue ya para el resto de su vida: obsesión. Así nosotros, nos declaramos también responsables de una obsesión, de algo que falta, de algo que no puede ser: nuestro objeto de asombro es el acontecer mismo de la muerte. ¿Justificación? ¿Y quién no la necesita?

Φ

Lo no incorporable de la muerte en la conciencia es lo que hace a aquella un pensamiento imposible. Esto no incorporable se encuentra, sin embargo, en la raíz de la vida, de forma indiferenciada con ella. Lo no incorporable viene medido por lo que llamamos *macabro* la piel ajada, los músculos en carne viva, la figura horrorosa de la calavera, la larva que crece sobre el corazón sin vida-; lo macabro yace en potencia en el interior de la carne. Esta indiferenciación primordial, que nos trae a la memoria los conceptos presocráticos de lo Uno y del fundamento primero, se rompe de inmediato por la constatación de lo vario que sin embargo está entrelazado en aquella indiferencia. Esta separación conceptual promueve el deseo contra lo opuesto a aquello en lo que condensamos nuestra identidad. El análisis promueve el deseo. La separación inicial, transformada luego en costumbre, ley y organización de la vida individual y colectiva, separa cada vez más lo macabro y lo pone no solo en oposición, sino en vías de exilio, hacia lo inconsciente, la marginación y el tabú. Con ello se rompe toda posibilidad de comprender la muerte. El deseo es hijo de la inteligencia. La separación abre el camino del deseo a la vez que su dolor.

Φ

No podemos correr con nuestro juicio detrás de la muerte. Ella siempre se encuentra al final. Tenemos derecho a quejarnos, a dolernos, a insultar incluso, a despreciar, todo el mal que la muerte significa para nosotros. Sin embargo, este desprecio existirá a lo largo de toda nuestra vida. La muerte se actualiza con cada instante de la vida. No es algo a liquidar de inmediato, sino pensamiento que recorre desde el primer día al último, toda la existencia de la carne consciente. Sin embargo, Anti-Pascal no asegura; está cierto de su sombría tesis, pero se guarda para sí un as en la manga. Anti-Pascal no posee la certeza, sino la intuición oscura, la seña continua que indica

en una dirección temible. Pero no es omnisciente. Sabe que si pierde, será entonces cuando realmente ganará. Esa carta oculta- nosotros no hemos querido enseñarla demasiado- es la carta de la esperanza.

Máscaras e ídolos

Desde que éramos niños, se nos ha hablado del carácter de *origen* de todo aquello inefable, superior, anterior en tiempo y esencia a nosotros mismos: Dios, la Naturaleza, el cosmos. Solo después -se nos decía- vino la caída, el tiempo, la corrupción como desviación de la ley. Más tarde, supimos que lo Uno en realidad era *producido* casi inconscientemente, incluso por nuestras propias manos. Esto nos llevó al resentimiento. Mientras arrojábamos al fuego las imágenes, nos frotábamos las manos y nos llenábamos de orgullo. Solo ahora intuimos que con esa destrucción también hemos arrojado una parte de nosotros, un rostro que había ocultado de sí el ídolo, quizás para nuestra propia perdición. En aquel fuego de infantil éxtasis- toda destrucción anuncia el desenfreno de la infancia- ardían también llaves de puertas futuras, en ese instante inservibles, que ahora ya nunca más podremos abrir. Nos falló la visión. No nos dimos cuenta de que el dios era bifronte. Incluso allí donde creímos haber destruido los altares, hubo altares que se forjaron a sí mismos como ídolos. El hueco del ídolo fue rellenado por el propio hueco. El altar siempre busca quien lo ocupe.

Φ

Todo fundamento es máscara, lo suficientemente sólida sin embargo como para aparentar ser verdaderamente piel y lo suficientemente poderosa como para que no podamos percibir el verdadero rostro una vez la máscara se ha hecho pedazos.

El fin de Grecia y el mito sellaron para siempre la esperanza de la salvación *por* el pasado; la caída de los regímenes comunistas y el ocaso del cristianismo, la esperanza de la salvación *por* el futuro; el capitalismo actual ha sellado, por su parte, la única puerta que quedaba abierta: la de la salvación *por* y *en* el presente.

Φ

La agonía impúdica e imperialista del Capital ha puesto un cepo definitivo sobre la acción del pensamiento. Todo pensador tiene que cargar hoy con ese cepo; es la señal que identifica, como una placa en la camisa, al sujeto pensador.

Φ

En algún lugar a medio camino entre estos envoltorios –esperanzas, conocimientos, acciones- narra el fundamento su propia historia, afirma su verdad y denuncia su mentira. Siempre entre estos envoltorios- máscaras-. Nunca en el origen, nunca en el final. Lo que en el inicio del tiempo perdimos, lo estamos perdiendo ahora: y con la misma cruel inocencia que entonces.

Φ

Ídolo, fundamento: el uno es la obsesión infinita por negarse a aceptar la imposibilidad del otro.

Quien habla del límite habla también, a su pesar, de lo que se encuentra más allá del límite. Quien habla *desde* el límite habla desde la orilla que ha quedado de la resaca en la que el fundamento ha manifestado su retiro, obligando al náufrago a buscar un *limes* que le permita adherirse a la sombra de lo retirado, sin verse obligado a enfrentarse con el árido abismo de la tierra, ni retornar a las ya lejanas aguas del fundamento.

Φ

El momento revolucionario lleva consigo la destrucción de todos los ídolos; para Bakunin toda destrucción es una creación. Si lo conservador reside en el acatamiento de la norma y en el respeto ingenuo hacia los poderes de la máscara, el acto revolucionario consiste precisamente en el desvelamiento del ídolo, en la vergüenza del ídolo. No hay nada fundamentalmente romántico, desde esta perspectiva, en la acción revolucionaria. O, mejor dicho, no lo hay aún. Si la máscara rota se reconstruye como ídolo, también retornan los dioses de la ingenuidad.

Φ

La perfección de la máscara eclipsa al demiurgo. Pero también esta perfección se descubre luego *imitatio,* fantasma, pantomima. El destino de toda máscara es el fuego y la ceniza. La sucesión infinita de máscaras, lo propiamente eterno. Una vez destruido el *objeto* del fundamento, éste permanece sin embargo disuelto en torno a la acción del sujeto. Es el puro voluntarismo, de Max Stirner a Sartre. Pero con la llegada de la sociedad de masas, este individuo autárquico y solitario se desdibuja en medio del grito colectivo. Tampoco aquí la máscara abjura de todos sus poderes. El impulso originario, puro en su concepto y convertido en máscara e ídolo a través de su institucionalización mediante la ley y la costumbre, permanece desestructurado pero vivo en medio de lo informe y lo puramente pulsional del capital, si es que éste no es propiamente la concentración del vacío abandonado por la forma. Lo vivo tras la máscara pervive en su radical inversión, desde Eckhart hasta Bataille. Solo su neutralización es peligrosa: es por eso que nuestra época está dominada por la Sedación. Ella es el arma definitiva contra el impulso tras la máscara.

Φ

¿No es el pensamiento la mejor evidencia de la existencia perenne de aquel impulso que produce todos los fundamentos en cuanto máscaras? ¿No es el pensamiento aquel hilo frágil que sin embargo puede llegar a producir titanes, aunque sean titanes de barro?

Φ

El hombre no solo produce mitos, sino que produce mitos con apariencia de verdad. Es así que no se comprende que caiga el mito: tan seductora era su apariencia, que con la caída incomprensible del mito asesinamos también a su creador. Nuestro discurso afirma que tras la quema de las máscaras no puede haber rostro alguno.

Φ

Con Hegel y la dialéctica, queda inaugurada en la historia del pensamiento la pluralidad de las máscaras y su derecho individual a presentarse como verdaderas manifestaciones de la verdad con mayúsculas. Aunque esta pluralidad de derecho ya había sido insinuada, solo con Hegel, el filósofo prusiano, queda propiamente institucionalizada. El viejo fundamento ya no tiene necesidad de oponerse a la multiplicidad de lo sensible ni observar las cosas finitas desde el ultramundo, pues él mismo se ha plasmado en ellas y desde su muerte carnal ha erigido la figura de su espíritu. Mas siendo carne suya en tiempo, el fundamento no podía ocultar su parentesco con el viejo platonismo: la pluralidad se admite en Hegel solo como proceso coronado por una máscara antigua muy bien conocida por todos. Es el momento conservador del filósofo alemán. Lo que él no pensó fue que al permitir el recreo de lo plural, esto plural habría por conquistar finalmente el viejo trono: el rey era ya una excusa para la anarquía de la rebelde mascarada. Pero frente al antiguo panteísmo, que divinizaba la totalidad de las máscaras, ya nadie quiso ocupar el trono del anciano- máscara. Con Hegel, se completa la identidad de la máscara que en pretensión de carne verdadera niega la verdad de toda máscara, con la única verdad admitida para siempre que afirma la imposibilidad de la carne verdadera; por tanto, de toda máscara con *pretensiones* de verdad. Con Cristo se abre la era de la pornografía. En Cristo se dan cita de forma brutal las más elevadas virtudes divinas y humanas y la carne viva puesta en su vergüenza y desnudez, a través de los instrumentos de tortura y muerte de la época romana: Yahveh hubiera tildado esto de blasfematorio. Para colmo, se divinizó esta imagen a la manera de última fotografía y se convirtió en el médium espiritual de contacto divino: el crucifijo. Ni para el espíritu ni para la carne fue barata esta bárbara consumación: el paganismo ya no puede regresar sin ser acusado de constituirse como cómplice del espíritu, y el espíritu ha quedado para siempre manchado de carne y temporalidad. El arreglo artificial de la resurrección no elimina el poderoso mensaje de destrucción iconoclasta y anti hebrea que representó filosóficamente la muerte de Cristo.

Φ

La pornografía quisiera ser, acaso, la violación de la carne por el espíritu, la venganza del espíritu contra la carne traidora que agoniza

hacia la muerte y que se lleva junto con ella al espíritu. La violencia del filme pornográfico no parece que quisiera enseñarnos otra cosa. La violencia contra la carne es la violencia del espíritu contra la muerte en potencia que implica la existencia de la carne.

Φ

Todo sentimiento de ofensa es pura hipocresía. La psicología de Nietzsche ha denunciado de forma bastante concluyente todos esos sentimientos cívicos que adoptan formas de vergüenza ajena, tan típicos de ciertas sociedades civilizadas. Lo que ofende al conservador, al reaccionario o al católico es lo que él quisiera esconder siempre para sí de su saber consciente. La verdadera pornografía tiene ya muchos siglos de antigüedad. Se inaugura con el *dictum* que afirma que Dios mismo se ha hecho carne.

Φ

Tras Cristo y Hegel, el fundamento ya puede enseñar sus virtudes ocultas y mostrar su espantosa verdad: es la lección de la modernidad, desde Rimbaud a Baudelaire pasando por Sade y Nietzsche. Solo Bataille ha tratado de arreglar esta teología quebrada, afirmando lo que exigía una respuesta inmediata. Nunca antes Dios y las heces humanas estuvieron tan unidos; lo que quizá antes hubiera constituido una blasfemia, hoy tiene su razón y legitimidad.

Φ

Solo una cara del fundamento parece ser manejable para la mano humana: la virtud griega, la *theoria* como actitud vital, el pensamiento como sinónimo de juicio y esquema moral- Kant- etcétera. La cara oculta, la única de la que hoy disponemos, no se ha sabido manejar. La religión oculta de un Bataille, coronada con la carne de sacrificios humanos, no ha logrado inspirar a las masas. Todos los apocalipsis de los nihilistas, desde Cioran a Caraco pasando por los terroristas anarquistas, se han quedado en nada. El mal ha devenido, finalmente, en cosa de eruditos excéntricos y solitarios. ¿Era por eso que el dios bifronte no quiso nunca enseñar todas sus máscaras?

El Capital sabe organizar la experiencia de los sentidos humanos con eficacia: logra aparecer como si fuera la Gran Palabra, mas sin la necesidad de construirse como máscara; a la vez, niega abiertamente proponerse ante su público como Gran Palabra, aunque lo sea a efectos prácticos. Por último niega toda relación con el mal, la carne, lo siniestro: nada más claro y más público que el Capital. Lo que simboliza -el placer, la vida, el éxito, la felicidad- no coincide con lo que es en realidad: el mal, la carne, la muerte, lo siniestro.

Φ

Solo existe un beneficiario sin escrúpulos que aprovecha para crecerse a sí mismo allí donde las viejas máscaras ya no cumplen su función y no se vislumbra el nacimiento de una nueva: así el Capital.

Allí donde el impulso que niega la muerte y con esta negación construye copias que atentan contra la imperturbabilidad de lo inerte y de la ley de lo inerte, ha cesado, se alza el hecho bruto y emerge desde el fondo esa consecuencia de este vacío en el que las fuerzas humanas se han retirado de momento: El Capital puede ser, entonces, ese reflujo automático e inercial que en su concentración ontológica de todo lo animal, humano y divino demuestra o registra el agotamientosiempre temporal- del impulso en cuanto creación de fundamentos y formas. El Capital crecido es tan solo un ave carroñera. Emerge donde la forma se pierde. Para toda verdad irrefutable, existe un fantasma, un impulso que lo niega. Y en esta negación se construyen las moradas que, a pesar de su espectralidad, constituyen las únicas estancias donde puede aún morar el ser humano.

Φ

No hay rutas de pensamiento sin su adhesión parabólica al fundamento o a su sombra. Navegamos en torno a una única obsesión cuyo reflejo en el espejo nos devuelve la imagen de mil máscaras.

Φ

El hallazgo más novedoso es muchas veces tan solo la venida a la memoria de lo oscurecido por el olvido. Solo a través del olvido y de la negación continua se fortalecen los fundamentos de la vida.

Φ

Todo fin humano fue, es y será expoliado a manos de lo humano mismo. Aquí se cumple esa dialéctica del fundamento que hace de sí mismo objeto sublime de odio y destrucción. Cuando G.Benn se pregunta quién ha destruido más bienes humanos, si la naturaleza o la historia, responde con esta pregunta a la imposibilidad de toda teología del fin bueno o de la omnipotencia de la creación sobre la destrucción. Algo falla cuando aquello que es más sagrado para el hombre- precisamente, su propia vida- es continuamente mutilado, aplastado, aniquilado. El fin de la metafísica o de la ontoteología no es obra solo del pensamiento: más bien es éste el que reproduce conceptualmente la verdad derivada de la mera prosa de la historia, que en ss actos acomete la destrucción blasfema de toda máscara con pretensiones de universalidad. La caída del dios no es solo, como querría Nietzsche, fruto de una nueva actitud del pensamiento, sino de un acto que borra de sí todo lo que de esperanzador podría existir en el horizonte de la humanidad. Este acto se llama asesinato: el derramamiento de sangre de un hombre a manos de otro.

Φ

Las máscaras se multiplican cuando, una vez retirado el fundamento, nos quedamos solos y enfrentados a la muerte. ¿Es el fantasma, entonces, tan solo *efecto* del velamiento del ídolo? Nuevas fuerzas se desatan sobre el sepulcro del ídolo. No es fácil abdicar ante

la muerte. Es por eso que el Capital como modo de vida y metafísica total expandida a lo largo y ancho del globouniversalizada, por tanto- es réplica de la muerte, puesto que niega toda posibilidad de vencerla. Y es aquí donde el fundamento abdica en cuanto máscara.
Todo fundamento ha de ser máscara, porque todo fundamento es solo fuerza de negación, reverso y no positividad- solo como muerte hay positividad- y porque el interior del fundamento está vacío: es solo acción, proceso contra la fatalidad.
Φ

Hay mil formas de luchar contra la muerte, mil fundamentos tallados como máscaras.

Φ

Dios muere porque no es verdaderamente divino, no tanto porque lo divino mismo tenga por objeto su disolución. Lo que se le reprocha al cristianismo es su debilidad; hasta los dioses griegos son más fuertes, en su humanidad. Lo divino muere tan solo porque fracasa ante la muerte; esto es algo que no se puede perdonar.
Φ

Hasta el propio Nietzsche alabó los poderes demiúrgicos del Antiguo Testamento. La potencia mágica y metafísica es allí tan impresionante que hasta parece, por un momento, que lo imposible se hace patente y visible. El mar Rojo se abre, las varas se convierten en serpientes, las zarzas hablan. Todo un insulto a la concepción positivista del mundo. El hecho es allí tan brutalmente liquidado que no solo se vulneran u omiten los pasajes propios del mundo humano, sino también las fuerzas de la naturaleza. El sol se detiene junto a Josué. La Gran Palabra habla allí y se oculta de la mirada humana; por una vez, parece que el impulso humano ha llegado más lejos que nunca, y solo gracias a que ha devenido su otro permaneciendo sin embargo fiel a sí mismo. ¿O no? Dejemos en paz a la Gran Palabra y al misterio que brama detrás del Tetragrámaton: exijamos un respeto para la Gran Máscara.
Φ

Como el Hegel de Jean Luc-Nancy, quisiéramos postular la *inquietud de lo negativo* como el movimiento de negación del hecho, como ansiedad de lo que quisiera permanecer como hegemonía absoluta y eterna. Una especie de imperativo moral kantiano con carácter de fantasma. Porque la negatividad es movimiento en sombra, existencia sin esencia, mascarada que niega toda máscara.
Φ

¿No es también el fundamento máscara, carácter contingente enfrentado a una única substancia, la muerte? También como

cristalización de lo negativo en movimiento e inquietud, el fundamento puede ser parte de esa conspiración que da testimonio de la eternidad de la muerte mediante su propia lucha contra ella, devenida eterna. De este modo, la muerte como único Absoluto no puede escapar a su propia sombra, que es el espíritu como negación de la muerte. Y, de la misma forma que el corazón humano vive enterrado en el sepulcro de la carne- enterrado vivo, pues- también la muerte está enterrada en la vida a la manera de muerte en potencia, porque toda carne no es sino aniquilación sembrada en el cuerpo de la vida.

Φ

Hay un dios que exhibe las propiedades de la muerte- el dios aristotélico, la eternidad inmóvil- y hay un dios que ejerce como carne- un dios, por tanto, que en la medida en que ejerce en cuanto carne lucha ya contra la carne-, un fundamento revelado como oposición a la muerte. La carne consciente.

Φ

Hubiera sido distinto el caso del cristianismo si en este no hubiese quedado como marca, elevada a la condición de síntesis conceptual y simbólica, la cruz, instante fotográfico de la muerte de Cristo. De esta forma, lo que ha quedado de su enseñanza se sintetiza en este acto en el que demuestra que Dios mismo no solo se ha hecho carne sino que además es un hombre sufriente, vencido por la muerte, presto al dolor y a la humillación. No, Cristo no venció a la muerte. Tampoco luchó contra ella. Se resignó sin duda a ser clavado en su madero de tormento. No obstante, todo hubiera sido distinto si en lugar de la cruz hubiera prevalecido para la historia otro símbolo, quizás alguno que representara su victoria ante la muerte. Existen pasajes de la vida del Mesías que lo hubieran justificado y hecho posible.

El ídolo, el dios, es la solidificación del pensamiento de la carne que oculta el pensamiento imposible de lo que podría vencer la carne. He aquí el nudo gordiano del fundamento en devenir, de la carne en devenir hacia su otro, de la posibilidad de una carne que se niega como carne y que no puede permanecer en el exilio metafísico del dios inmóvil.

Φ

La conciencia crítica quiere desmantelar los poderes de la Gran Palabra al tiempo que permanecer en el horizonte de lucha que ella ha abierto en el pasado. Este es el reto fundamental de nuestro tiempo; construir nuestra propia máscara en lucha a la vez con los viejos fundamentos y a la vez con el enemigo común a nosotros y a los viejos fundamentos. La dificultad de concebir una lucha política entre clases sin la máscara de la ideología marxista es un ejemplo de esta dificultad de la que no puede escapar nuestra lucha actual contra la

muerte.
Φ
El ídolo. Y tras el ídolo, la máscara. Cuando se llegó a aprender al ídolo como ídolo, y no como sombra de un poder más alto. El ídolo conserva en sí el recuerdo de un poder ancestral, en el que se condensaron y vivificaron grandes percepciones colectivas; un sepulcro en el que ha quedado grabada, con letras de oro, un himno a la esperanza.
Nada en el ídolo es unívoco. Todo en él es doble. Todo dios es un Jano, un bifronte. Lo creado para el pueblo amenaza con destruir al pueblo. La pirámide aplasta a quienes la elevaron. Ello no encierra un desprecio del ídolo, pues que todo ídolo es necesario, y más que necesario, indestructible. En esa lucha en devenir entre lo imposible como lo que libera de lo posible y lo imposible como lo que atormenta y destruye a quien lo ha alcanzado como meta, se desgarra la carne como carne y como conciencia de carne. Moramos en el Cáucaso.
Φ

Solo la máscara dice verdad. El rostro tras la máscara no la dice-tampoco miente-. El rostro tras la máscara no habla.

Φ
La Gran Palabra está hecha de trozos de barro. La enseñanza de la esperanza invierte esta verdad: un trozo de barro puede llegar a ser Gran Palabra alguna vez.
Φ
Nuestra esencia no es el poder de conocer, sino el poder de resistir y combatir. Una bandera negra recorre toda la historia del espíritu, y a lo largo de esa bandera el corazón del ser humano despliega su verdad.
Toda armonía posible es negación.
Φ

El teatro del espíritu y sus máscaras: para ellas hubo un tiempo- una verdad- en las que también fueron ellas rostros de carne y hueso.

Φ
Solo donde todo es sacrificado en torno a un ídolo puede ese todo-quizás en sí mismo tan solo fragmento- dominar de forma tiránica a dioses pretéritos. Así, el pensamiento con funciones de tirano- el idealismo alemán, el fetiche todopoderoso, el Capital- la degradación, en suma, de todo instinto de vida, la armonía falsa, la muerte.
Φ
Todo ídolo lleva consigo la destrucción posible de lo más sagrado,

porque todo ídolo subyuga, por un instante, lo sagrado ajeno- de otro modo no podría constituirse como sagrado-. La máscara ha de convertir al otro en máscara para dejar de ser ella misma máscara. Pero lo que *piensa* la máscara es superior a lo sagrado. Esa es su razón, mas una razón que solo puede satisfacer al pensamiento.
No ocultemos el rostro oculto de la máscara, del producto demiúrgico; cuando el ídolo gira la cabeza, parecen coincidir, en un punto lejano, violencia y libertad.
Φ

No hay tiempo humano en el que no dominen los poderes de la máscara. O la eternidad de la ideología.

Φ

¿Será la verdad de nuestro tiempo el acto de rendición ante la realidad de la muerte? ¿La imposibilidad de pensar la ideología como máscara contenedora de todas las fuerzas, impulsos y esperanzas de la vida humana? ¿Será la omnipotencia del Capital uno de los síntomas de esta verdad?
Φ

"La vida del espíritu no es la vida que se espanta de la muerte y que se mantiene pura ante la desolación, sino la que soporta la muerte y se conserva en ella". (Hegel). ¿Cómo interpretar este soportar? En Hegel resuena, no muy lejos, la enseñanza filosófica que la muerte de Cristo supuso para el filósofo. ¿Es Cristo, quizás, la venida a la conciencia de la finitud humana, el reconocimiento expreso de que lo divino ha de morir? ¿Necesitó la conciencia humana esperar a Cristo para dar cuenta de esta realidad natural? ¿O, más bien, se trató de que el *impulso metafísico* contra la muerte se había hecho más activo y negativo? Fuera como fuese, lo cierto es que esta conciencia marcó un hito significativo, tanto así que Hegel menciona la *posibilidad* de que la vida del espíritu *puede*- si quiere- permanecer pura ante la desolación. Es más, da por sentado que esta habría sido -no sabemos desde cuándo- la comprensión consensuada de cual era el carácter lógico, la naturaleza y el papel de la vida del espíritu. Por lo tanto, la conciencia de la muerte aparece en Hegel como *novedad*. Ahora bien, Hegel habla de la conservación de la vida del espíritu *en* la muerte. Este *en* es importante. Es el enlace y la llave de la dialéctica- y de su imposibilidad-. Esta conservación solo puede significar la implicación de una lucha de la cual sale renovado el espíritu; el espíritu cae primero desde lo más alto- Cristo desde el cielo- a lo más bajo-Cristo crucificado- y en esta muerte logra no solo la redención de la humanidad, sino su propia elevación celestial: Cristo como Rey. Todo cambia si eliminamos esta conciliación, si dejamos de sostener el

trono del rey o lo negamos, si devolvemos imaginariamente a Cristo a su cruz y alargamos su agonía emplazando su erradicación al abismo de un horizonte indefinido; todo cambia si la conservación de la vida del espíritu en la muerte no encuentra una salida a la negatividad, todo cambia si la mera negatividad se transforma en fin y en único horizonte. Entonces la muerte ya no es mediación (Hegel) si no la posibilidad más propia (Heidegger), entonces la muerte como destino no es un mero hallazgo, sino un grave peso que abandona todo horizonte mesiánico en manos del mármol de la lápida: así nuestro tiempo, este agujero negro situado al fin como la última redención, armonía negativa, huella imborrable, íntimo destino. El secreto del fin de los tiempos queda con ello desvelado. Se trata de la verdad inserta en los nuevos rollos del Apocalipsis. Nuestra concepción de la naturaleza siempre revistirá el carácter de espectro. La abstracción progresiva de nuestras modernas sociedades logra hacer más efectivo el espectro, más eficaz el funcionamiento del ídolo, mas todo ello en sujeción a una raíz que nos subyuga aún en el fondo, precisamente esa raíz a la que nos es imposible regresar. El enfrentamiento con la muerte inauguró este despliegue metafísico del espectro. Lo que suele olvidar éste es su carácter de espectro.

Φ

"En los sitios donde se desmoronan imágenes es menester que vengan otras imágenes a sustituirlas; se corre el riesgo de que haya pérdidas si no acontece eso". (Jünger). Pero la pérdida es el alimento del ídolo.

Φ

"Trascendencia y transgresión, nombres demasiado próximos". (Blanchot). El límite y el análisis como "apertura a los compromisos con poder de rebasamiento". Cuando la máscara divina como bondad medieval y omnipotencia teocéntrica retrocede, la pura materialidad busca su legitimidad sagrada. Es la venida histórico- filosófica de la finitud. Sus atributos ocultos son indecibles; el tabú de la razón lo ha decidido así. Pero la trascendencia no oculta al iniciado su íntimo secreto. El profanador de tumbas se acerca con su comportamiento al modelo ideal de creyente moderno.

El efecto de retirada del ídolo no deja el altar vacío. La muerte no espera ahí a su próximo ocupante, sin antes ocupar ella misma el vacío del altar.

Φ

"Dios es un nombre para el lenguaje". (Agamben). Aquí, el ídolo ha desaparecido, pero no sin antes dejar su carcasa. Se coloca el altar en el hueco mismo del altar. De aquí se deriva el espectro de un retorno al infinito. No cabe imaginar un altar vacío.

Φ

Todo impulso contra la muerte es bifronte, como todo ídolo producto suyo. En él es difícil separar lo que vence a la muerte de lo que hace que venza la muerte.

Φ

El movimiento, la máscara, el espíritu es lo pensable: lo cognoscible constituido como dominio del pensamiento, de Descartes a Schelling. Lo impensable es lo otro sobre lo que se extiende la alfombra del movimiento. El origen, la síntesis, el ser.
La inversión de la frase de Hölderlin, "En el peligro crece lo que salva" es también necesaria: "En lo que salva crece el peligro". El dios bifronte que "con un rostro ríe y con otro llora" (Kierkegaard) hace difícil separar el grano de la paja. No hay ley que mida la fuerza necesaria para activar la máquina y a la vez no romperla. También aquí, como en Kierkegaard, lo que salva exige un *salto de la fe*.
Φ

La reacción y el retorno a la naturaleza- quizás como promesas de armoníadesoye la ausencia de armonía y la importancia del conflicto en el seno propio de la naturaleza. Aunque esa armonía fuese legítima, algo parece perderse en aquel que reniega del camino. Es que el hechizo del camino consiste en la promesa de que el objeto deseado se encuentra más allá del tiempo. Con ello, da una razón de peso para tratarse en el tiempo y con el tiempo. Ese hechizo, sin embargo, trasluce otro carácter de orden lógico. Lo traducimos como responsabilidad.
Φ

El enigma de la esfinge es el enigma de su naturaleza bifronte. La paradoja en torno al ídolo reside en que finalmente éste se revele como justificación e instrumento del siervo del ídolo. Finalmente, la máscara es solo superficie del rostro del actor. El tabú consiste en que el ídolo se desvele verdadero rostro del siervo.
Φ

Jano, el de las dos caras, permite que no exista dialéctica alguna que no prometa a la vez el paraíso y la libertad y a la vez no asegure que este paraíso esté elevado sobre montañas de crímenes sin fin.
Φ

No solo el conocimiento es una máscara del poder (Nietzsche). También el poder es una máscara para el conocimiento. El poderoso querría, en definitiva, desentrañar los misterios del universo. La ciencia es la traducción del acto por el cual ejercemos nuestro poder sobre la naturaleza. El hambriento de sabiduría es por esencia hegeliano y místico: ha de despreciar las migajas de Inmanuel Kant.
Φ

“Hay detrás de todos nosotros otra cosa”. (Jünger). Este pensamiento promociona la filosofía de la máscara, de Platón a Nietzsche. Es la síntesis de toda metafísica, de toda teología. Es la justificación que permite considerar a toda filosofía la manifestación de una obsesión esencial.

Porque la muerte como sombra penetra a la vida, podemos imaginar una vida desclasada, rebajada, emparentada con la muerte. Este razonamiento hizo posible la aplicación en la política de la justificación de los medios por el fin. El aspecto bélico de la Idea. El rostro guerrero de Jano.

Φ

No hemos descubierto la falsedad del ídolo, o el presupuesto de que no puede haber jamás ídolos *convincentes,* sino que más bien hemos corroborado que hasta ahora no ha existido un verdadero ídolo. La negación de este presupuesto no toca nuestra actitud ante el problema. “Detrás de todos nosotros hay otra cosa”. La búsqueda de la piedra filosofal es un presupuesto indestructible.

Φ

No hay voz alguna que llame al deseo. El altar se encuentra libre para que el devoto ponga en su lugar el ídolo conveniente. Ese ídolo, ya sea de barro, o de oro, tenga figura humana o divina, esté vivo o esté muerto, será el protector del devoto ante un único pensamiento: el riesgo de no alcanzar la salvación. En lenguaje profano, el riesgo de que junto al cuerpo introducido en el sepulcro también quede atrapado el alma. Quien decida no recurrir a los servicios del ídolo, tendrá él mismo que arreglárselas con este asunto. Nada ni nadie le garantiza la victoria.

Jünger habla del “impulso instintivo plutónico” que dilapida los fines en una búsqueda sin mesura cuya razón pudiera encontrarse en que la cosa misma pretende algo de los hombres. Donde no hay fines -el progreso se ha hecho sospechoso, dice Jünger- ya no es el hombre quien modela a su antojo la materia con el fin de aprovecharla para sí. En ese sentido, es la materia misma la que aprovecha al hombre para sí con el fin, quizás, de superar al hombre mismo. Así podrían entenderse las razones y los espacios ocupados por el ídolo moderno. Pero este impulso pudiera describirse de otro modo. Su historia podría formar parte de esa venida al cuerpo y a la materia del ser de la que habla Hegel en su *Lógica*. El impulso se haría realidad efectiva multiplicando su producción de ídolos según una línea cronológica: la religión, el arte, el progreso, la ciencia, la política, el dinero. El momento de destrucción de estos fines- ídolos- en la línea sucesoria plantearía un retorno al absoluto, al origen abstracto: el medio convertido en fin, el medio devenido potencia abstracta. Aquí el impulso ya no configura, sino que él mismo se vuelve configuración o

materia de configuración en manos de la cosa. Pero al mismo tiempo con ello realiza su deseo secreto: fundirse en su propia materia, devenir puro deseo de sí mismo. La filosofía de Max Stirner pudo ya anticipar eso.

Φ

No hay ídolo sin reemplazo del ídolo. La existencia de una máscara implica la de muchas máscaras. “Estamos en peregrinación; en las capillas se quedan, como exvotos, las cosas que hemos creído; y las que hemos sabido, como muletas”. (Jünger).

La lucha de la forma

La Gran Palabra fue siempre sombra frente al poder del silencio. Para Wittgenstein, en el mundo ordinario pueden bastar las miserias de la lógica; para hablar del objeto de la Gran Palabra, solo existe una categoría competente: el silencio. En *Persona*, de Ingmar Bergman, el director de cine sueco pone en boca de una de sus protagonistas la frase "náusea de las palabras". La frustración que sufre la enfermera ante Elisabet tiene su justificación en la conciencia que ésta tiene sobre la superioridad que sobre su palabra tiene el silencio de su paciente. Con este silencio, Elisabet no solo desprecia el verbo fluido de su maestra junto a su inane sinsentido, sino que demuestra que la mejor refutación y separación de la Gran Palabra está más allá de la Gran Palabra. Pero la vida del espíritu está en la palabra. Como dice Blanchot, el silencio es imposible. De nada sirve al espíritu afirmar la inferioridad del verbo. "El espíritu se hizo verbo", y la habitación en el silencio solo puede representar, en bosquejo, los intereses opuestos a la vida. Es así como el logos es la esencia de la polis, del ciudadano cuyo fundamento se halla en la posibilidad y el deber de manifestar su juicio en público a través de la palabra. Pero la palabra es carne y, en cuanto tal, mortal. La superioridad del silencio sobre la palabra reside solamente en su parentesco con la muerte. Todo lo que el silencio tiene de superior reside en esta alienación respecto de lo público, del espíritu de la polis. El hombre en silencio no habita en el ágora, sino en los exteriores de la ciudad. Quizás, en los cementerios.

Φ

Todas las producciones humanas sancionadas por las distintas civilizaciones como lo propiamente representativo de la actividad humana más elevada, no son, en última instancia sino impulsos artísticos. Política, religión, filosofía, música, son distintas modalidades del espíritu que conjuran con sus prácticas el poder de la muerte. Pero nuestro brujo no puede ganar esta batalla contra el mal y, precisamente por ello, se ve siempre obligado a luchar contra él. En esa lucha adquiere él propiamente existencia y verdad.

Φ

Frente al silencio como destrucción de todos los posibles significados y de todos los impulsos vitles por configurar el mundo, frente al silencio de Elisabet en *Persona*, de Bergman, su devoto Tarkovski en *Sacrificio*: la palabra -el actoo también, el acto como personificación y vivificación de la palabra- como lo salvífico ante la amenaza de la muerte, no ya individual, sino colectiva, una muerte elevada a su concepto total, cuya imagen es la amenaza atómica. La

palabra, pues, como conjuro eficaz contra la catástrofe contrasta, en Tarkovski, con la palabra como impotencia, vencida ante el silencio, en Bergman. La postulación de la palabra en un tiempo que solo conoce la muerte y el silencio como fin aparece, sin remedio, como un acto de carácter sagrado.

Φ

Como dice el prelado enfermo en el *Dies Irae* de Dreyer, "del polvo vengo y al polvo retorno". Sin embargo, en este proceso se da lugar lo único interesante: la rebelión de la forma contra lo informe, lo propiamente absoluto. Así ve Tarkovski la misión artística del cine, como un esculpir el tiempo, elevando lo esencial al rango de forma-movimiento- y configurando lo rea contra y a través de lo real como informidad. En ese proceso, como dice Tarkovski, se trata de separar lo accidental de lo esencial. La forma como movimiento en tanto el movimiento de la forma, la talla propiamente dicha, es rebelión, fuerza en oposición, negación en suma. Tal es el acto del espíritu, configuración absoluta en términos abstractos, que se organiza como arte. La organización deviene manifestación de una rebelión fundamental en la que se ha declarado abierta la guerra contra el silencio y contra lo informe como silencio, compacidad, cierre y capitulación de toda posible palabra: el retorno al polvo.

Φ

También el ídolo es forja, máscara tallada que ejerce como punto de concentración de la materia frente a la dispersión de ésta a manos de la muerte. Es por eso que el impulso del espíritu frente a la muerte reviste siempre carácter artístico: la materia formativa representa un robo instantáneo de la extensión material, un hogar, un templo que produce identidad y que, en el deseo por alcanzar la autonomía de la forma, se rebela contra la igualación democrática de la muerte, contraidentidad perfecta, destrucción por excelencia y por tanto, enemigo básico de toda acción creativa y productiva.

Φ

La fórmula para el arte podría ser la de forma en movimiento, que es lo que expresa el impulso del espíritu en su doble fondo que es el deseo de cristalización – en cuanto punto de ebullición del ente como elemento de solidez- junto con la inquietud propia de toda negación. Como ha demostrado Adorno, la obra de arte no reposa en una armonía imaginaria y tranquila, sino que su reposo es producto de una lucha de fuerzas que es consecuencia de la tensión en la que se mueve el arte. La forma es movimiento. Toda cristalización es una cristalización imperfecta.

Φ

Lo milagroso, para Dreyer, solo puede venir a través de la palabra. La fe es el acto consciente que comprende la necesaria victoria de la

muerte sobre la carne y que, sin embargo, pone todas sus esperanzas en que la muerte no tenga la última palabra. El cansancio de Occidente mentado por los términos *nihilismo*, *secularización* y otros, se refiere a la madurez tardía de esta fe, que ya no puede mantenerse solo a base de esperanzas infundadas. Es así como Auschwitz es mucho más que un acontecimiento significativo. De la misma manera que Cristo representa la venida de lo que de eterno y perfecto hay en lo espiritual, la redención de la carne, Auschwitz es el Mesías siniestro que carnaliza la muerte en tanto fenómeno intangible: Auschwitz es la venida fenoménica de la muerte al mundo como aceptación total de su victoria, la venida paralela del Mesías, la venida del Anticristo.

Φ

En *El séptimo sello*, de Bergman, el humilde protagonista amenaza, en algún punto, con batir a la muerte en la partida de ajedrez. ¿Representa esto aquellos puntos concentrados de la historia en los que también el espíritu amenazó con batir a la realidad de la muerte? Todo se da cita en este lapso de esperanza: el anhelo, la fatalidad, la máscara, el carácter de fantasma. El espectro de lo posible: lo imposible.

Φ

No hay espíritu abstracto sin carne, algo así como un pensamiento puramente ideal: tal pensamiento ha sido seccionado de forma abstracta y desligado de su realidad; nada que ver tampoco, por cierto, con el pensamiento de lo Imposible. Ello no solo es un pensamiento elevado a idea mediante su disección conceptual, sino que constituye una exigencia ontológica. El espíritu, en cuanto productor de máscaras, es carne elevada a conciencia, carne consciente, en lucha consigo misma, en agonía perpetua. Así podríamos interpretar la exigencia del apóstol Pablo en cuanto este afirma la necesaria lucha del espíritu contra la carne. El espíritu, como el cincel en la piedra, forma a la carne en la imposible tensión de una materia que, emergiendo de sí misma, se negase a sí en cuanto forma, carne concentrada en la dirección de su pensamiento y deseo inconfesable: el espíritu. Esta tensión y movimiento de la forma con su propia materia, es todo lo que nos es posible lograr en la vida temporal.

Φ

“La vida no es más que la casaca de cascabeles que lleva la Nada. Por esta detención del Tiempo los locos entienden la Eternidad, mas en verdad es la Nada perfecta, y la muerte absoluta, ya que la vida, al contrario, solo nace de una muerte ininterrumpida”. (Bonaventura, citado por Blanchot). Nosotros somos esos locos que consideran la muerte como una Eternidad, y no como una detención del tiempo. Muerte y absoluto vuelven a coincidir en esta cita de Bonaventura, y

no solo en esta: “Salgo a tu encuentro, Dios o Nada, lleno de desafío”- dice también; la concepción de un absoluto “positivo” -imposible, por tanto- fue la obra mayor de ingeniería del espíritu humano, artístico por definición, que quiso oponer a la Muerte una Vida con mayúsculas. Pero Absoluto solo hay Uno. ¿A quién puede extrañar, pues, que el espíritu occidental, máximo negador de la muerte, haya sido defraudado por esta mascarada incompetente contra la muerte absoluta, producto de sus manos, decepción que ha llevado a sus hijos tardíos a inaugurar una fiesta -amarga- de incineración de todos los ídolos? Los judíos, iconoclastas, adoraban en secreto a la Muerte.

Φ

La concepción del arte como lenitivo- Schopenhauer, Freud- no da cuenta de que el elemento artístico se encuentra en actividad mucho antes de que el arte como tal alcance su autonomía. Pues ya la forma es arte, es decir, el movimiento formador del espíritu, que en su esencia es negación. Por otra parte, el arte concebido como lenitivo tiene un carácter innegable de resignación: el arte como droga, como olvido. La forma de escapar a una cultura que ha obligado a silenciar los instintos vitales, a cambio de satisfacer las exigencias y los placeres de la civilización, según Freud. Pero una visión correcta del arte debiera ver en este algo más esencial: el arte no puede rebajarse a entretenimiento burgués como manera de olvidar la superioridad asfixiante que el mundo administrado ejerce sobre el sujeto individual. ¿En qué sentido cabe, pues, comprender la afirmación de Nietzsche según la cual el arte es la actividad propiamente metafísica de la vida? Solo en relación a la posición y función que puede ocupar y desempeñar el arte frente a lo propiamente metafísico de la vida, que es la muerte. Como forma, como impulso, como negación; el arte tiene entonces un carácter central en esta lucha. Lejos, pues, de convertirse en lenitivo, el arte así entendido, es solo una manifestación más sofisticada, más específica, de la actividad humana en general, cuyo fundamento es formal y artístico, en cuanto el arte es también forma y organización de la materia. El arte sería, pues, solo un aspecto más concreto de la actividad humana en su función de negación del absoluto, es decir, de la muerte como tal.

Φ

La forma es, por definición, lucha contra la muerte. Frente a la dispersión de la muerte, la concentración de la forma. Frente a la oscuridad de la muerte, la luz de la forma. En definitiva, frente al silencio de la muerte, la palabra de la forma.

Φ

Celan es un poeta de la muerte. Es por eso que la piedra tiene una importancia fundamental en su poesía. Kazantzakis es un poeta de la vida y del espíritu. Tanto así, que en su poesía el autor griego es capaz

de lo imposible: insuflar vida a lo orgánico. Ningún elemento vivo o inerte de la poesía de Kazantzakis es reverencia o celebración de la vida: *él mismo* es la vida.
Los grandes esfuerzos humanos, las grandes pasiones humanas, parecen excesivas comparadas con la vanidad y la brevedad de la vida; poderes demasiado serios como para enfrentarlos a este sueño. Estas fuerzas exceden la brevedad de la vida, simplemente porque su razón está más allá de la brevedad de la vida.
Φ

El milagro de todo arte conseguido se cifra en su éxito al pensar lo Imposible; el arte logrado trae a presencia la fuerza imaginada de lo demoníaco, pero esta vez realizada como realidad efectiva; el arte podría prometernos la inmortalidad, mintiéndonos; en su lugar, nos hace posible el pensamiento de la inmortalidad, provocando en nosotros el despertar de la razón contra la muerte. Este es su valor.
Φ

La verdad de lo vivo es lo muerto; la apariencia de lo vivo- s*chein*- impulso, fuerza, espectro que supera al modelo, obra de arte lograda.

Φ

Lo vivo es forma como modelo, verdadero escenario de acontecimientos trascendentales. El arte, en cuanto expulsión de lo humano mismo a través de la modelación de la materia por lo humano, es forma segunda, libre así de la mortalidad que es esencia o fragmento de esencia en el objeto natural. Podría pensarse que el arte supera así a la vida, alcanzando el objeto que la vida querría para sí. Pero nada puede sustituir al elemento vivo. Ello no ofrece ventaja ni perjuicio alguno: el arte alcanza la inmortalidad al precio de sacrificar su realidad vital, su autenticidad.
Φ

La guerra está en nuestra naturaleza. “La guerra es el padre de todas las cosas” *,* dice Heráclito el melancólico. “Poneos en guerra unos contra otros, incluso contra vosotros mismos”, dice Nietzsche. La cuestión es encauzar este instinto primordial. Ahí están el arte, la música o la filosofía -no exclusivos, por supuesto, de este instinto- para corroborar la eterna posibilidad que tiene la carne consciente para estructurar su impulso. Porque la guerra militar, una de sus posibilidades más amargas- la tijera en acto de Jünger figura aquí como el uso más deplorable de esa tijera potencial-destruye la vida, bien no solo preciado, valor que en suma emplaza a la muerte a ejecutor perezoso- cuando no incómodo- de una sentencia más allá de la ley y de la muerte, y de la ley de la muerte.
Φ

El arte no es ajeno al poder, como enseñó Adorno. La muerte es lo que arrebata el poder a todo hombre. ¿Cómo no podría entonces estar interesado en el poder aquel hombre que se enfrenta a la muerte? Pero aquí esta palabra es todavía muy abstracta. Está más cerca de la *energeia* de Aristóteles que de la *voluntad de poder* de Nietzsche.

Cada vez nos acercamos más al silencio. La poesía de Celan cierra un ciclo en el que la palabra era la protagonista. Donde se pierde el pulso de la forma, domina la atracción del caos y el vórtice que gusta de tragarlo todo. Hacia ese vórtice nos dirigimos, mediante la aceleración del tiempo histórico, la reducción del tiempo otorgado a la lógica de los procesos y el aumento- ya en el límite hacia lo infinito- de la información. El rostro del ídolo es barrido y su materia expandida a lo largo del templo. El pulso de la forma se detiene y retorna a la madre desfigurada. Otra vez es posible la identidad. No hay tensión alguna en la explosión atómica.

Φ

En un tiempo que ha borrado el rostro al ídolo, en un tiempo cuyas categorías históricas han sido desplazadas y barridas en torno a un tiempo único- el tiempo eterno o la intemporalidad del Capital- no tiene sentido hablar de escritura “acorde con los tiempos”, “escritura anacrónica” y categorías por el estilo. En un tiempo tal, que es un no-tiempo,las amenazas rebatidas por un progreso ahora ausente y sin sentido, retoman su actualidad. Toda amenaza- como toda promesa- es ahora posible. Nos acercamos a lo Impensable. Mañana moriremos a manos de la bomba nuclear o de la vieja Inquisición.

Casi escritura

Se ha destruido el Palacio de Invierno de la filosofía, pero no se ha apagado la llama que un día lo avivó; esta no *sabe* morir. Habita con una lengua que construye su fiel identidad más acá del tiempo. Esta llama es un núcleo duro, aún no diferenciado, tosco, poco sutil, y sin embargo abundante y de alcance eterno. Esbozo en papel y tinta, primer gesto, infancia que asegura en sí toda futura maduración. Yo lo llamo pensamiento.

Φ

La verdad no promete nada a la lengua que la dice: tampoco su cohabitación eterna con ella. Siempre negará sus actuales relaciones, alegando que su acción nada tiene que ver con su casero o con su amigo. Así entendemos que muchas veces hable a través del loco, de la desgracia, del abismo, de la indeterminación.

Φ

Es verdad que ya no nos sirven las grandes palabras. Somos ignorantes por naturaleza y decreto; tontos a causa de nuestra pertenencia a una vanguardia temporal ciega y sin fundamento, pues no tenemos delante nuestra a un padre. Ignorantes por exceso, hemos descubierto los trucos y ya no nos hace gracia el espectáculo. Nuestros padres hubiesen enloquecido al enfrentarse a nuestra situación. Cambiemos entonces los papeles y construyamos, con aquellos elementos, una nueva pieza. Excavemos otra vez en la palabra: debe quedarseguro- alguna última llama oculta.

Φ

Tras la duda sembrada sobre la naturaleza del fundamento, nosotros, descendientes de Nietzsche, Blanchot, Kierkegaard y otros, ya no podemos establecernos con comodidad en el discurso, nuestra lengua está amenazada de continuo por toda clase de peligros y aguijones; la seriedad amenazada por el juego, la autenticidad por la ficción, la lógica por el desastre. Hablamos como cogidos por pinzas; en cualquier esquina, nuestro pequeño, fragmentario y temporal refugio puede ser aplastado por las leyes del desfondamiento, más fuerte ahora que el propio fundamento. Vanamente quisiéramos evocar algún tipo de fantasma pasado que pudiera romper este embrujo. Porque nuestra tarea ahora es permanecer erguidos ante el embrujo, firmes en medio del balbuceo y la frustración.

Φ

La razón por la que toda escritura, en cuanto encarnación y trabajo de la palabra, tiene su razón de ser, es una razón *absoluta*, incondicional, en el sentido de que para ella términos como “fracaso”,

“función” y otros conceptos contingentes no tocan la esencia de su contenido. Puesto que la única- y absoluta- función de la escritura es su *lucha épica* contra la muerte, asimismo realidad absoluta, de este carácter metafísico e incondicional propio de su enemigo toma la palabra los poderes y la naturaleza de lo propiamente absoluto y esencial. Como realidad viva, la palabra es pues movimiento fragmentario y en devenir, mancha en el tapiz de lo absoluto, máscara dispuesta al fuego; como naturaleza, es no obstante épica de la carne consciente, uno de los modos en los que la vida se afirma como negación incondicional de su naturaleza y fin propios; fin propio e impropio a la vez, porque la vida como emergencia y consciencia de la carne es oposición a la carne; espíritu, pues, encarnizado en su otro y en flagrante oposición a su propia realidad.

Φ

La escritura es mancha, tacha en cuanto negación. Que aquello que una vez apareció, constitutivamente, como lo accidental en el muro de la totalidad, que aquello nacido en oposición contra la forma, o como forma frente al absoluto de la dispersión, pueda después producirse a sí mismo, en devenir, como totalidad, forma parte de la dialéctica del fundamento como producción del espíritu. Así es como la voz de Cristo, rebelde frente a la ley mosaica, lleva en su germen la institucionalización global de su doctrina y la producción de un fundamento religioso. El Cristo originario, aquel demente barbudo que arrojó a los mercaderes fuera del templo, anarquista, que comía con prostitutas y despreciaba la ley escrita, devino luego escritura de la ley, libro sagrado de un estado institucional cuya moral profunda quedó impresa durante siglos en la mente europea como doctrina espiritual de su ser más propio y fundamento. Sin embargo, seríamos injustos si no diéramos cuenta de la peculiaridad del ejemplo de Cristo. Pues Cristo, aún en su tiempo de vida histórico, lleva ya en sí, contradictoriamente, el fin del fundamento, la totalidad organizada del fundamento. Un niño de doce años que educa y enseña a los escribas y sabios de su tiempo, es la mejor imagen que nos podría ayudar para comprender esta contradicción de un fundamento que, en cuanto carne, anuncia su muerte indeclinable. Pero desde Nietzsche, nosotros ya no podemos poseer el germen de lo total en el interior de la tachadura. Nuestra tachadura ha de negar de toda dialéctica del fundamento. El grito ya no deviene su otro, el grito no se pervierte, el grito no se politiza. El grito es, en su ausencia de identidad consigo mismo, en su negación, en su existencia sin esencia, fiel a sí mismo: el grito es tan solo el grito.

Φ

Nuestro pensamiento ya no puede proponer cuestiones de forma, tal y como nuestros antepasados filosóficos nos propusieron una vez:

así la forja de sistemas como modelos excelentes que sin embargo satisfacían fines más estéticos que cognoscitivos. Pues toda forma tiene naturaleza artística. Mientras tanto, hemos llegado a comprender que los libros de filosofía- o, por utilizar una palabra más exacta y menor, los libros que contienen *pensamiento*- no solo deben ayudarnos a clarificar conceptos- Wittgenstein-, a indicar qué nos cabe esperar- Kant- o a buscar la verdad del ser-Heidegger-, proponernos modos de existencia o sugerir soluciones a lo insoluble mismo, sino que el pensamiento tiene derecho hoy en día a suplir otras necesidades que las meramente cognoscitivas, en un mundo donde la cognición misma ha saturado toda otra posibilidad y sensibilidad humanas. Se ha comprendido que el pensamiento no solo debe oponerse a la resolución de conflictos meramente conceptuales o abstractos, sino que el pensamiento y la escritura, ampliamente entendidos, pueden esforzarse por estimular áreas que nuestra inserción en un mundo cuyo desarrollo social y económico ha oscurecido bajo su lógica de monopolio de los sentidos y la inteligencia. Así podemos sugerir un pensamiento que celebre, un pensamiento que reverencie, un pensamiento que se resuelva contra lo meramente dado, un pensamiento sin promesa ni esperanza pero que guarda con valor los objetos de las promesas y las esperanzas, un pensamiento arrojado así, un pensamiento por derecho propio. Tal la escritura del *casi,* que no promete pero estimula, que no soluciona pero que se rebela, que no explica pero venera. Una escritura, en suma, que tenga en su centro el pensamiento de lo Imposible.

Φ

El temblor de la carne. Esto basta para asignar una voz. Más allá del ágora. Irreductible como la ley de la muerte. Como el temblor de la cosa.

Φ

Nuestra voz es participación. No importa lo lejos que nos hallemos, la soledad o la fama, la clase o la cultura. La voz participa del intelecto universal en el rango que concierne a su ley y su medida. Es esta participación la que permite a la vez nuestra apropiación singular de lo universal y, una vez hecha su experiencia, devolverla a lo universal carnalizada ya en voz, en palabra. Solo la muerte puede arrebatarnos esta hermosa participación. Más acá de ella, hay luz, incluso fuera del ágora.

Φ

Casi escritura. Escritura que no puede brindar las grandes certezas ancladas ya en mundos ajenos al nuestro. Escritura del hombre reducido a hombre, apátrida, innombrable. El hombre de Beckett, el

hombre de Jabès, el hombre de Blanchot, el hombre errante, el *casi* hombre. El hombre que ya no es hombre, porque este vocablo, *hombre*, pertenece ya a un mundo antiguo, pleno de propósitos pero inalcanzable e inviable. Nuestro casi-hombre es mejor llamarlo *carne,* porque finalmente la carne es el elemento último, más allá del muro del tiempo -Jünger- el dolor irreductible y lo permanente en medio del devenir humano y sus máscaras. Carne que se hace, con todo, conciencia, carne consciente, que se sabe como carne y como conciencia, sin romper esta paradoja que impone un respeto, pero sin perder de vista lo absoluto y lo más allá del límite que sin embargo está en contacto con la carne a través de su sombra en la vida fenoménica. Si la filosofía fue la escritura del hombre, el pensamiento es la escritura de la carne consciente. Si la Escritura era la palabra del Hombre, la casi- escritura es la palabra de la carne en relación con la conciencia. Así la carne consciente.
Φ

En el *casi* de la escritura, la carne y la materia perecedera; en la *escritura*, la parte de la conciencia que sabe de la muerte.

Φ

Nada hay asegurado para la escritura, allí donde la escritura tiene que comenzar siempre de nuevo, allí donde no llega totalmente a la palabra, por tanto escritura incompleta, sombra de escritura, que nos conmina a dudar siempre de su naturaleza y su función, navegando siempre a oscuras en torno a su legitimidad o su locura, su razón o la posibilidad siempre efervescente de su pertenencia al delirio de la carne.
Φ

"La creación crea tiempo". (Jünger). La escritura aún no expuesta es una tijera cuya potencia desconoce. El camino de la escritura está lleno de señales enigmáticas. Comte quiso convertirse en sacerdote mas su palabra derivó ciencia. Marx escribió, quizás, en torno a un horizonte modesto, y sin embargo edificó los pilares de una Gran Palabra. Nunca conocemos el destino de nuestra escritura. Acaso tan solo su origen.
Φ

Toda voz inaugura un sendero de fin incognoscible.

Φ

El abismo es ya un elemento conocido en nuestra tradición filosófica. Aparece en Schelling y en Nietzsche. También en los místicos alemanes. Pero el abismo es pariente de la razón; hijo de

Prometeo y de la técnica. El abismo es la condición propia del camino. Pues el camino aún reserva peligros y sorpresas. El abismo es tan solo camino aún no recorrido.

Φ

La escritura es una mancha, un desperfecto, la expresión de una obsesión o un conflicto. Pero el que escribe no solo expresa esa mancha, sino que desenvuelve su espíritu en torno a ella, deviniendo con ella, formando parte de su ser a la manera de un espectro o una sombra. Ya no puede vivir sin este lazo fantasmal, pues prefiere el fantasma a la ausencia de fantasma, la sombra del vacío al vacío mismo, la ilusión al desencanto que reconoce la imposibilidad de la ilusión...

Φ

Escritura de riesgo, escritura eléctrica cuya tensión se deriva de su independencia con respecto de condiciones materiales, naturales o intelectuales, abriendo con su paso el foso que hace posible la libertad y el riesgo de la libertad, dando así el testimonio de que su espacio de posibilidad está reducido drásticamente desde el día en que conoce la ley fatal de su propia muerte; este conocimiento la obliga a inaugurar ese territorio desconocido de su propio riesgo, en pos del pensamiento de que dada su muerte como posibilidad postrera, no puede por ello hacerse dependiente de ninguna palabra, de ninguna iluminación. De esta forma deviene riesgo y peligro en el vértice de su libertad.